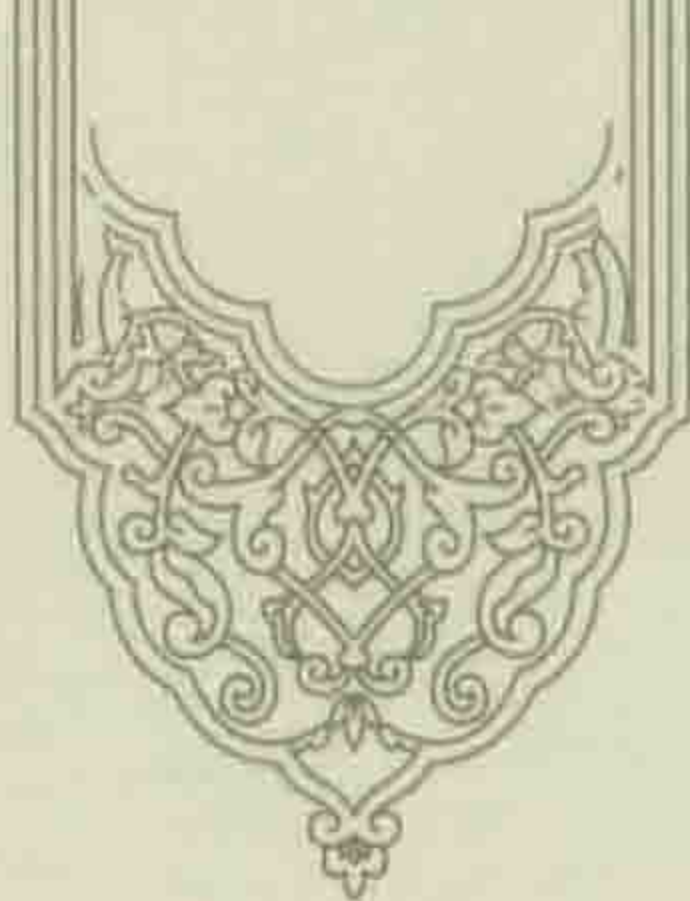


CAMBRIDGE



基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Kevin J. Vanhoozer

后现代神学

*The Cambridge Companion
to Postmodern Theology*

[美]凯文·范胡泽 编 高喆 译 孙毅 校

上海人民出版社





后现代性不能容忍绝对和本质，而神学所关注的恰恰是绝对和本质。神学在后现代世界有无立锥之地？后现代神学是否可能，抑或后现代与神学连在一起本身就是互相矛盾的？神学能否回应后现代主义？在本书中，神学家们以不同方式对后现代理论所提出的挑战进行了回应。本书第一部分论述了不同类型的后现代神学；第二部分从后现代的视角检视了基督教的主要教义。本书论述清晰，内容丰富，是了解后现代神学的必备指南。

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS
www.cambridge.org

上架建议：宗教学

ISBN 978-7-208-12719-7



9 787208 127197 >

定价：48.00元

易文网：www.ewen.co



基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Kevin J. Vanhoozer

后现代神学

*The Cambridge Companion
to Postmodern Theology*

[美]凯文·范胡泽 编 高喆 译 孙毅 校

上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

后现代神学/(美)范胡泽(Vanhooze, K. J.)编;
高喆译. —上海:上海人民出版社,2014

(基督教文化译丛)

书名原文:The cambridge companion to
postmodern theology

ISBN 978-7-208-12719-7

I. ①后… II. ①范… ②高… III. ①神学-研究
IV. ①B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 297980 号

责任编辑 屠玮涓

特约编辑 曹怡波

封面设计 张志全

• 基督教文化译丛 •

后现代神学

[美]凯文·范胡泽 编

高 喆 译

孙 毅 校

世 纪 出 版 集 团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 19.75 插页 4 字数 315,000

2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-12719-7/B·1099

定价 48.00 元

编 委 会

刘 平(复旦大学)

查常平(四川大学)

崇 明(华东师范大学)

章雪富(浙江大学)

孙 毅(中国人民大学)

黄剑波(中国人民大学)

游 斌(中央民族大学)

游冠辉(橡树文字工作室)

主 编

游冠辉 孙 毅

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中,基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到世界各地,成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化,人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上,基督教发源于近东。基督教最初传入欧洲的时候,与希腊罗马文化格格不入,在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡,基督教才与希腊罗马文化逐渐融合,并最终进入西方文化的主流。如今,基督教已经成为西方文化重要的组成部分,渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说,不了解基督教,也就不能真正理解西方文化。然而,基督教并不仅仅属于西方。其实,基督教起初在亚洲和非洲就影响甚大,欧洲和北美只是后来才成为基督教发展的中心地区。20世纪以来,基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。到今天,基督教在非洲、拉丁美洲和亚洲的复兴,完全改变了基督教是西方宗教的图景,印证了基督教是关乎万邦万民的信仰。

基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元635年,聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国,当时称为景教。在元朝,基督教再次传入中国,当时称为也里可温教;明清时有天主教;19世纪初,新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在,已有十几个世纪。在这十几个世纪中,基督教与中国文化产生了多次的碰撞,但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因,在20世纪相当长的一段时间里,基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来,随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入,尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出,人们对基督教的认识也发生了改变。从20世纪80

年代末开始,基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。在过去近二十年中,许多大学成立了宗教系和基督教研究所。基督教研究日渐成为学术领域的一门显学。

在这种形势下,为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么?基督教的典籍圣经是如何形成的?基督教的基本教义是什么?基督教在历史中经历了哪些发展阶段?基督教对人类文化产生过什么样的影响?基督教为什么能产生如此大的影响?这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题,也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点:一方面,它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍;另一方面,它将着力于体现基督教与文化的关系,其中包括基督教对哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。我们力求选择各个领域中有影响的学术著作,使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质,较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。

这套丛书2003—2005年间在北京大学出版社共出版了12种,受到不少读者的欢迎。如今,这套丛书已经断版。应读者的要求,我们决定重出“基督教文化译丛”,在原来的基础上做一些书目的调整和补充。我们盼望,新版的“基督教文化译丛”能够给读者带来更大的帮助。

游冠辉 孙 毅

2011年3月于北京

将某种神学称为“现代的”，即是将其定位于一种为人所熟悉的关于启蒙运动的叙事中，抑或指明了释经家及神学家与其世俗社会的同仁之间在思想方式上特定的家族相似性（例如：批判的、科学的）。然而对“后现代”一词而言，这种一致却并不存在。在过去的约二十年间，后现代性已经变成一个对理解当代西方思想和文化而言不可或缺的概念，正如现代性对理解过去三百年所具有的意义一样。对某些人来说，后现代标志着神学的终结；而对另一些人来说，它是一个新的开端。不可否认的是，许多神学家如今已经将这个形容词视为其神学方法的一个标准条件。因此，任何对当前的神学状况的真正把握，都必须对这些神学家理解及采纳“后现代”的不同方式加以了解。

然而，正如后现代性是一个不可或缺的概念一样，它亦是一个在根本上仍具争议的概念——一个其对社会及学术界具有重要性的确切标志。没有任何一个学科能够垄断对它的定义；事实上，“后现代”一方面出现于诸如美术与建筑，另一方面亦出现于哲学及文化研究等不同语境之中。虽然其拥护者均一致拒绝霸权性的“后设叙事”（metanarratives）——其旨在提供从一种“上帝视角”解释实在的普遍理论，但关于后现代的概念仍有一些模糊之处。因为，作为后现代主义者即标志着一个人对现代性至少某一方面有所不满。它包含了一种革命性的动力：**差异地行事之动力**。

后现代有意识地表现为是具颠覆性的。后现代思想家们掀翻了大学——现代性的庙宇——之中变更知识者的圆桌，并驱逐了基础主义者。或者，我们可以使用一幅更古老的画面：后现代先知们像摩西一样进军埃及，并且要求“释放我的民”。后现代主义者反对其严厉的现代主义工头，以及他们用逻辑命题的稻草及普遍人类经验的泥巴制造的认识论之砖。也许，后现代性最好被理解为一种从现代性的束缚中的“出埃及”，一个释放他人的请求，一种令个别者成为其自身，而非令其符合主流意识形态或政治体制的结构与约束的要求。当然，这一从现代性中的出逃究竟会带来真正的解放，还是会走向一种新的奴役，仍是一个具有争议性的议题。

本书的第一部分将介绍并检验一些称自己为后现代的,或被描述为后现代的神学。这些章节探讨了几种类型的后现代神学(例如后自由主义、解构主义),并以某种特殊的观点诠释每一种类型构想其神学任务、方法、来源以及标准的方式。每一章都将表明,“后现代的”一词是如何确定其特殊性的。因此,第一部分将描述八种类型的路径,这将至少在某种程度上带来一种对后现代神学之含义的认识。

收录于第一部分的论文对当代神学的研究者而言具有一种双重的吸引力:首先是因为它们呈现出一种令人印象深刻的在方法上的多样性,这种多样性提出了进一步的挑战,即说明是什么建构了其差异中之统一,以及是什么令“后现代”这一公分母具有合理性;其次是因为每篇论文都至少暗示性地代表每种类型给出了一项理由,以表明其较之其他类型更有资格占据后现代的王座。

第一部分中的章节经由后现代性进入神学,而第二部分中的论文则正好相反,它们以神学为根据——即从某些特定教义的角度出发——处理后现代问题。一些作者探索了某些后现代主题对一些特定教义的发展(例如,后现代对现代个人主义的批判如何能够帮助人们理解教会)作出创造性贡献的方式。另一些作者则关注包含于特定教义中的资源,以处理,甚至纠正某些特定的后现代趋势(例如,三位一体的教义如何能够允许我们不再依据冲突来思考差异)。以这样一种方式,第二部分中的论文不仅描述了后现代神学,而且**实践了**后现代神学。

读者会有兴趣知道,本书封面^①的图“基督(二)”曾参加过为纪念耶稣诞生两千年而举办的一次比赛。这幅图事实上是一幅由数百张死海古卷——一批于公元前200年至公元100年间撰写在纸草及皮革上的古希伯来及亚兰文手稿——的照片组成的“照片马赛克”。这些古卷包含了旧约圣经的某些部分,还包含了库姆兰社群(Qumran community)的一些赞美诗、注释以及天启作品。“基督”因而由文本碎片构成——这是一个对德里达(Derrida)之格言“文本之外,别无其他”的恰当注解,亦是对一本探讨后现代神学的著作的一个恰当隐喻。然而,在享用过如今包含于此的碎片后我们会发现,正如喂饱5000人后所留下的零碎一样,我们的神学之篮远非空空如也,而是已经满溢。

凯文·J. 范胡泽(Kevin J. Vanhoozer)

① 指英文版封面。——译者注

目 录

前言 001

第一部分 后现代神学的类型 001

第一章 神学与后现代状况：一份关于(上帝)知识的报告

凯文·J. 范胡泽(Kevin J. Vanhoozer) 003

第二章 英美的后现代性：一种群体实践的神学

南塞·墨菲(Nancey Murphy)

布拉德·J. 卡伦伯格(Brad J. Kallenberg) 027

第三章 后自由主义神学

乔治·亨辛格(George Hunsinger) 044

第四章 后形而上学神学

托马斯·卡尔森(Thomas A. Carlson) 061

第五章 解构神学

格雷厄姆·沃德(Graham Ward) 080

第六章 重构神学

戴维·格里芬(David Ray Griffin) 096

第七章 女性神学

玛丽·麦克林托克·福克森(Mary McClintock Fulkerson) 114

第八章 基进正统

D. 斯蒂芬·朗(D. Stephen Long) 132

第二部分 后现代视角中的基督教教义 153

第九章 圣经与传统

凯文·J. 范胡泽(Kevin J. Vanhoozer) 155

第十章	神学方法	
	丹·R. 斯蒂弗(Dan R. Stiver)	176
第十一章	三位一体	
	戴维·S. 坎宁安(David S. Cunningham)	192
第十二章	上帝与世界	
	菲利普·克莱登(Philip Clayton)	208
第十三章	人论	
	约翰·韦伯斯特(John Webster)	224
第十四章	基督与救赎	
	沃尔特·洛(Walter Lowe)	240
第十五章	教会论	
	斯坦利·J. 格伦茨(Stanley J. Grenz)	258
第十六章	圣灵与基督教灵修学	
	戴维·F. 福特(David F. Ford)	275
索引		298

第一部分

后现代神学的类型

第一章 神学与后现代状况： 一份关于(上帝)知识的报告

凯文·J. 范胡泽(Kevin J. Vanhoozer)

一、后现代性的前言：概念，文化，还是状况？

那些试图去定义或分析后现代性概念的人，在实践过程中包含着其自身的危险。首先，后现代者拒绝这样一种观念，即有任何描述或定义是“中立的”。某些定义也许看上去沐浴在中立性的光芒中，但它们实际上无法避免地排除了某些东西，因而均有意无意地具有政治性。一种关于后现代性的定义可能更多谈论的是提供定义者而非“后现代”本身。其次，后现代者拒绝封闭的、对诸如后现代的“本质”等严格界定的“总体性”叙事。第三，根据戴维·特雷西(David Tracy)的观点：“并不存在一种作为后现代性的现象。”^①存在的只是诸种后现代性。基于以上三点，撰写一篇导言的任务近乎是不可能的：“入此门者，应放弃一切希望！”

事实上，“后现代”已经变成了一个为众人所接受的形容词，且通常能够在诸如“文学”、“哲学”、“建筑”、“美术”、“历史”、“科学”、“电影”——是的，甚至是“圣经研究”及“神学”——等受人尊敬的词语中发现它的身影。然而，“后现代”这一限定词究竟有哪些含义，又该如何使用它？当它同历史、艺术关联时，是否与其同神学及圣经研究关联时起到同样的作用？一般而言，对后现代性的初始研究会采取下列两条路线的其中之一：一些研究者追溯其在某个单一领域(例如，建

① David Tracy, “Fragments: The Spiritual Situation of Our Times,” in John D. Caputo and Michael J. Scanlon, eds., *God, The Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), p. 170.

筑或文学)中的发展及轨迹;另一些研究者则尝试完成一种跨领域的理论说明。后一策略又可以进一步细分为两种理论:一种是描述观念史中的一种过程,另一种则是描述社会经济过程。^①

4 为了避免使用诸如“自上而下”及“自下而上”的解释这种等级制的二元对立,我将不会单独以概念的或文化的语言来描述后现代性。与之相比,我更愿意谈论后现代的“状况”(condition),其作为某种同时是知识/理论的,以及文化/实践的后现代“状况”,一种同时影响思想模式以及实践模式的状况。显然,第一本将后现代性作为一种独特的知识及文化运动而加以研究的著作是让-弗朗索瓦·列奥塔(Jean-Francois Lyotard)的《后现代的状况》(*The Postmodern Condition*),它出版于1979年。

状况是一种完全不同于立场(position)的事物。一种立场指的是一个人在空间中的所在,或指一个人对某个特定议题所持的意见。重点在于,一种立场,无论地理上的抑或观点上的,都可以被或多或少地准确标明及定位。立场是确定性的——固定的,明确的。而一种状况则完全更为发散,它是一个环境,人们在其中生活及行动,并在某种意义上拥有其存在。

后现代的状况。这个词可能具有许多种含义,其中三种尤其与我们所讨论的议题相关:

(1) 一系列影响某种事物及其他(例如,工作状况,生活状况)之实存(existence)或功能的环境。

(2) 存在(being)的状态或健康。举例来说,运动员通常都指处于“好的状况”中的人。相反,这个词也可能被用来表示某种疾病或反常(例如,一种心脏的状况)。对后现代性描述的挑战之一,即是判断哪种意义的状况适用于它:健康(salus)、抑或可怕的病态(krisis)?

(3) 一种必须被满足以实践另外某件事的规定或要求(例如,进入的条件)。那么,什么是进入后现代性的通行证?后现代性对个人及社会、信仰

① 这些区分或多或少与斯蒂芬·康纳(Steven Connor)所作的区分一致,后者将后现代性区别为(1)艺术及文化领域中的发展(2)新的社会及经济组织形式的出现(3)一种新的理论话语[参见其《后现代主义》(Postmodernism)一文,载 Michael Payne ed., *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 428—432]。

者及教会提出了哪些条件？最为紧迫的问题是：后现代性是否带着某些可能的条件出现在我们面前，并因此带来了新的机遇与可能性，抑或后现代性代表了某种不可能的条件，例如，对发现真理或谈论上帝而言的一种不可能性的条件。

在后现代状况中从事神学意味着什么？在后现代性的诸条件下从事神学意味着什么？这一主导当前研究的问题又指向了另外三个问题：（1）真的存在一种独特而个别的后现代状况吗？（2）如果存在的话，它是怎样一种状况？（3）后现代性是一种基督教神学可以、并应该从中恢复其能力的状况，抑或后现代性是基督教信仰的一种收获？当然，后现代状况的特征之一即是对简单化的、非此即彼的对立之置疑。因此，最后一个问题的答案也许是“两者皆是”，抑或“两者皆非”。

这篇导言的目标，是为接下来那些考察后现代之文化与知识概况的论文提供一个平台。第一部分开始于对所谓“后现代转向”的一次检验，这一转向既是离开现代性，同时亦是转向某种不同的事物。谁占据了言说后现代状况的位置？任何一种孤立的声音都是不足够的。没有任何单独的个人或学科有能力全面考量我所谓的后现代状况。正如贝斯特（Best）与凯尔纳（Kellner）所注意到的那样，不同的对后现代转向的论述可以在不同学科中出现。因此，我将在下文中处理一系列关于后现代状况的“报告”，它们来自不同文化及知识传统的代表。然而，贝斯特与凯尔纳也同意，尽管有这些差异，但确实存在着“一种被分享的关于后现代的叙事、某些共同的观点，以及某些结合进一种新兴的后现代范式中的确定特征”。^①因此，在第二部分中我将提供五种相互补充的描述后现代状况的路径。单独而言，这些描述中没有一种是充分的，然而结合在一起，它们便构成一幅令人信服的综合图景——尽管边界是模糊的。

第三部分会将神学置于这幅图景中，以方便提出将在后续章节中处理的一些明确的问题及议题。后现代性如何成为神学的“条件”？对某些人而言，这意味着神学毋需再以现代性为条件开展其研究。在这种观点看来，后现代状况带

① Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn* (New York: The Guilford Press, 1997), p. xi.

来的是神学的解放。而对另一些人而言,这意味着神学必须在一系列新的条件下进行研究,它们中的某些正如其现代的前辈一样是充满张力的,或不可能的。在探索过这些可能性之后,我将继续思考另外一种不同的谱系,在这一谱系中,神学家讲述了一个关于现代性与后现代性之起源的完全不同的故事。这一相反叙事的寓意在于,后现代性不仅不是神学的一个条件,相反却是一种神学的状况。最后,我将以某些思想作为总结,它们探讨的是后现代状况是否能够,以及如何影响神学的使命,反之亦然。

二、后现代的状况:一份临时的跨学科报告

6 对后现代性进行一次彻底的、令人信服的来源考察,将超出本章的篇幅。但某种关于它与现代性关系的论述却显然是必要的。然而,也许正像在法国大革命中的情况一样,并不存在某种单一的、对我所谓的后现代状况的因果解释。现代性—后现代性的关系在人文学科、社会科学以及哲学理论分别看来,是不尽相同的。牢记这一限定,我们现在将转向对后现代状况的发端及其特征的检验。

1. “后现代转向”

“后现代的”这一术语因其中包含了“现代”一词,从而指向某种与现代性的关联。这一术语的哪部分才是最为关键的:后,抑或现代?这一点时至今日仍不无争论。当然,另一个被争论的问题所关注的,是“现代性”自身的性质。现代性是一种物质的还是意识形态的状况?关于后一个问题,我自己的观点是,两者皆是:既非仅仅是一种物质性状况,亦非仅仅是一种意识形态状况,而是两者皆是。换句话说,现代性与后现代性的状况既包含物质的,又包含意识形态的方面。因此,社会学家、文化历史学家以及哲学家的研究,均对我所谓的后现代转向这一转变的说明,作出了某种贡献。^①

^① 通常,由神学家撰写的关于后现代性的导言倾向于关注文学理论及认识论的变化。就神学关心圣经文本的诠释以及关于上帝的知识而言,这是可以理解的。然而,这种化约主义的论述更可能低估后现代处境,后者所影响的不仅是学院中的学术事物,更包括了日常生活的价值与实践(参见 Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, p. xi)。

“艺术及人文学科的”转向

后现代一词最早出现的领域之一是建筑。“现代主义”建筑转身不再理会传统风格,并将其注意力集中在服务于某种结构的功能的形式上,因而以功能性为理由将现代性的关注置于了物理空间的设计上。现代主义的建筑没有任何“含义”,而仅仅服务于其功能。建筑领域中后现代的转向形成于对这一表达某个既成建筑的“本质”的普遍形式理想的拒绝。例如,查尔斯·詹克斯(Charles Jencks)便主张,建筑如文本一样,既包含语境,亦包含其所承继者,且一座建筑的风格应在某种程度上与两者进行对话。^①后现代建筑师们拒绝“普遍视角”的幻象,而是倾向于通过一种游戏性的兼收并蓄影射过去的风格,同时亦不被其中任何一种风格所支配。

艺术领域中亦存在着一种对“现代主义世纪”(约 1850—1950)的类似反应。现代主义的关键特征之一是其对艺术自治的信念;艺术家能够自由地追求纯粹的美学目标而毋需担心道德、宗教以及政治。这一为了艺术而艺术的信念,逐渐导致了一种对艺术作品纯粹形式特征的关注,而这反过来使得现代艺术变成了具有高度自我意识及自我指涉的,醉心于自身且只能够为精英所理解。毕加索的抽象表现主义、艾略特的诗歌以及勋伯格的序列音乐(serial music)均是如此。后现代艺术家及作家们抛弃了关于艺术自治的信念,并拒绝了指向抽象与精英主义的现代主义趋势。后现代艺术家及作家们同样倾向于“引用”历史传统,承认它们的“具体性”(即它们在历史及文化中的位置),并模糊“高级”与“低级”艺术之间的界限。

“文化及社会的”转向

从另一种观点来看,后现代转向可以被视为一种现代社会组织模式的转变。这一语境中的“现代性”指向社会权力与制度形式——世俗化、工业化、官僚化——它们将启蒙运动关于理性、个体自治以及进步的理想具体化。作为一种文化及社会现象,现代性是“一种寻求解除知识及社会组织的神秘性与神圣性,以将人类从其锁链中解放的世俗化运动”。^②现代社会是社会领域中工具理性的一种成功实践。在这里,后现代主义者再次拒绝一种普遍理性形式的存在。

① 参见 Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture* (New York: Rizzoli, 1977)。

② David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 13.

“工作”在现代性中的目标,是制造出对现代生活而言必要的物质产品:如食品、衣服、住宅、汽车等。在现代性中,清教徒的工作伦理与自我表达、自我改善的享乐主义的“闲暇伦理”之间,存在着一条巨大的鸿沟,后者只有极少数人能够追求。当“工作”转变为艺术,即越来越多的生活领域被纳入市场逻辑、经济日益适于提供娱乐以及美国的商业成为闲暇时,社会便进入了一种后现代的状况。在一种后工业主义的后现代经济中,产品的生产不再是用来满足先在的需要,而是用来满足其自身即为广告及市场策略所创造的需要。在市场中出售的与其说是一种物品,毋宁说是一种形象或一种生活方式。

“哲学及理论的”转向

现代思想以一种对确定性、普遍性以及——也许是最重要的——掌控力(mastery)^①的追求为特征。在这方面,现代大学授予掌握专门知识的研究生以“硕士”(master)学位,是再合适不过了。牛顿曾表明,理性能够掌握自然世界的运动机制。现代性,或曰“启蒙运动的规划”,可以被广义地理解为将批判理性及科学方法不仅应用于自然世界,亦试图将其应用于被更加一般化构想的人文学科(如伦理学、政治学)甚或神学(例如圣经批判、哲理神学)的尝试。

后现代的哲学家们——其中很多是在1968年5月巴黎大学抗议运动后不再抱有幻想的法国知识分子——反叛所谓“启蒙运动的规划”,后者寻求通过普遍的人类理性之光而达成普遍的人类解放,而这是通过现代技术、科学及民主的力量所展开的。后现代思想家们拒绝这样一种观念,即“理性”意味着一种中立及客观的追寻真理及公义的方法。具体而言,后现代理论拒绝如下现代的假设:(1)理性是绝对的及普遍的;(2)个体是自治的,能够超越其在历史、阶级,以及文化中所处的位置;(3)普遍原则及程序是客观的,与此同时偏好是主观的。

始终存在着一种争论,它关注的是后现代性作为一种社会经济或知识状况,究竟代表了现代性的超越还是对其的强化。后现代转向究竟是背离现代性,还是现代性指向自身的封闭?在某种程度上,这一问题的出现是无法避免的,因为后现代性与现代性不可分离,或者至少是一种宿主—寄生关系,原因在于后现代

① 例如加文·海曼(Gavin Hyman),将现代定义为“一种通过理性及/或科学的手段达成的对实在的无所不包的掌控”(The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism[Louisville: Westminster John Knox Press, 2001], p. 11)。

的意义即有赖于它与现代性的差异。然而,有人将后现代理解为“现代的极致”,理解为现代性的内部破裂,理解为现代性隐含悖论的明确化。在这种观点看来,后现代性只是现代性的垂死挣扎。而另一些人则视后现代性为新的经验、思想以及社会组织形式的出现。

在如此短的篇幅内,我无法解决这些争论。^①然而无可争议的是,20 世纪的后半叶已经见证了一系列文化及知识领域的发展,这些发展撼动了许多现代的信念。但这些信念并未被彻底驱逐。这样来看,后现代性更像是一种历史状况,而非一段可明确定义的历史时期;它并非历史时间表上一个特定的时刻,而是一种情绪。21 世纪的西方人正生活在现代与后现代之间的“插入语之中”,“一个在其中不同的体系为获得支配权而激烈斗争的过渡时期”。^②

2. 一份关于知识与信仰的报告

最早以及最重要的阐明后现代状况的尝试之一,是列奥塔的著作《后现代状况:一份知识报告》。^③列奥塔的报告始于一个对现代科学知识的说明。我们如何说明其威信?“现代”意指“任何依据一种后设叙事……明确诉诸某种宏大叙事而合法化自身的科学”,^④例如达尔文或爱因斯坦的范式。现代知识需要具备三个条件:(1)诉诸宏大叙事作为一种基础主义的合法标准,(2)一系列合法化及排他性策略的产生,(3)一种不仅在认识论领域,同时亦在道德领域建立正统标准的渴望。列奥塔指分析中的关键因素是“后设叙事”(metanarrative)的角色,即一种“支配性的故事”,作为对所有事物的一种无所不包的解释框架,亦即“次要化、组织以及说明所有其他叙事的叙事”。^⑤现代的话语,例如科学,诉诸后设叙事,而这些后设叙事,则通过诸如讲述启蒙运动的思想家们如何借助批判性方法才得以克服无知与迷信,或现代科学如何为人们带来更健康的生活以及更多的财富

① 关于进一步的讨论,请参见 Paul Lakeland, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*(Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), pp. 12—13。

② Best and Kellner, *Postmodern Turn*, p. 32.

③ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 and Manchester: Manchester University Press, 1984). 列奥塔的研究是受魁北克政府的委托,后者要求一份关于“当代知识”状况的报告。

④ 同上, p. xxii。

⑤ 同上, p. 30。

这类故事,来赋予自身合法性。

列奥塔依据一种对此类宏大叙事信念的丧失来定义后现代性:后现代状况是一种“对后设叙事的不信任”。用列奥塔的话说:“宏大叙事已经丧失了它的可信性……无论它是一种理论性叙事,抑或一种关于解放的叙事。”^①例如,后现代主义者不再接受科学所讲述的用来合法化自身的故事,即它如何贡献于人类的自由与幸福。简而言之,后现代还原了后设叙事的本来面目:仅仅是叙事(narratives)。当西方科学被看作“欧洲白人所讲述的关于自然世界的故事”时,它便在相当程度上丧失了其威信。因此,后现代知识状况的标志,便是从普遍科学的权威转向局部知识的叙事。

吃下后现代知识树之果后,一种新的“堕落”以及天真状态的遗失便发生了。我们不再渴求天使的知识,更不用说一种上帝全知的视角。在这种状况下,我们如何进行例如关于真伪、对错的判断呢?列奥塔承认后现代的核心议题是有关伦理的可能性,亦即正确行动的可能性问题。对列奥塔自己而言,“小叙事”(little narratives)是可以接受的。然而存在着太多种叙事,且这一多元性使得后现代状况成为一种关于合法性的危机:谁的故事,谁的诠释,谁的权威,谁的标准是有效的,为什么?^②

后现代主义者的不信任特别指向哪些后设叙事?

理性

后现代主义者拒绝认识论的基础主义,后者宣告“让我们一起使用理性”(在共同经验以及共同逻辑范畴的基础上)。后现代主义者并不是非理性的。他们所拒绝的不是“理性”(reason),而是大写的“理性”(Reason)。他们拒绝普遍理性的观念;理性毋宁说是一种处境化以及相对化的事物。何为理性的标准与一个社会或制度中主导的叙事息息相关。可以说,后现代的理性是建基于叙事的。换句话说:理性总是植根于特定的叙事、传统、制度以及实践之中。这一处境化

① Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 and Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 37. 贝斯特(Best)与凯尔纳(Kellner)对列奥塔提出了批判,因为后者倾向于将现代性等同于启蒙思想。

② 有洞察力的读者,以及分析哲学家,很容易便会指出一种明显的不一致:列奥塔抛弃了后设叙事,但他难道没有以后设叙事的语言——即关于知识的“真实”故事——表达其自身的论述吗?在这里,我们遭遇到了后现代理论中的一种普遍现象,即表述的自我矛盾。

规定了人们所认可的理性。

后现代主义者亦指出了现代认识论的另外两个问题：首先是其关于语言的指涉(referential)观点，在其中语词毫无疑问地再现了语言之外的事物，并毫无疑问地表达了情感与价值。语言并非一种中立的工具，而是一种社会的建构。其次，后现代主义者拒绝科学的基本假设所预设的原子论及还原论，这种假设认为真实的自然世界是物理化的，且能够依据因果律的诸体系，甚至是一个单一的体系、一个无所不包的解释框架或“一元理论”加以解释。

真理

上述对现代性的拒绝结合在一起，构成了一个对现代性的形而上学规划，亦即以一个无所不包的概念体系支配自然实在规划的全面拒绝。“后现代主义者拒绝统一的、总体性的，以及普遍的规划，转而强调差异、多元、碎片性以及复杂性。”^①后现代主义者质疑“使之正确”的真理主张。当听到“事物就是如此”的断言时，后现代主义者很可能回应说：“对你而言，事物就是如此。”在这种观点看来，真理是由掌握权力者所讲述的一种强制性叙事，以维护其看待及组织自然与社会的方式。根据福柯(Michel Foucault)的观点，每种关于真理的言说背后都潜藏着修辞姿态：知识主张是掌权者暴力的强加；普遍真理的主张仅仅是意识形态的面具以及权力意志。

历史

后现代主义者亦不信任那些声称重述普遍历史的叙事。现代思想家最喜欢讲述关于“普遍历史”的故事。从康德到黑格尔，再到马克思，现代思想家们已经尝试过通常依据种族的进步讲述人类的故事。后现代历史学家则拒绝历史依据一种统一的线性逻辑运动的假设。不连续性，而非连续性，才是后现代的口号。不仅如此，后现代主义者亦对正确获得局部或部分历史的主张提出质疑。较之当下，同样不存在关于过去的“一种真实的叙事”。相反，历史——正如哲学一样——揭示出的更多是建构它们的人，而非事物本来之所是。

自我

紧接着上文之主张的，是并不存在一种真实的重述一个人之自我历史的方式，因而亦没有一种真实的讲述一个人之自我身份的方式。然而，自我亦以其他

^① Best and Kellner, *Postmodern Turn*, p. 255.

方式被去中心化。后现代主义者拒绝个人是一个自治的个体,具有一种超越其在文化、语言、历史以及身体性别中特殊位置的理性意识的观念。同笛卡尔的观点相反,自我甚至无法了解其自身的心灵。根据保罗·利科(Paul Ricoeur)的观点,意识并非一个已知的事实,而是一项任务,因为我们发现自身始终已经被置于一个具体的处境之中。后现代主义者不相信关于认知主体的后设叙事。后现代的自我并非一个先于它的历史处境的物质、社会以及语言条件的主人,而是必须服从这些条件。

因此,后现代的不信任解开了 H. 理查德·尼布尔的三股绳索:“成为自我即是拥有上帝,拥有上帝即是拥有历史——即在一种有意义的模式中相互关联的诸事件;拥有一个上帝即是拥有一种历史。”^①在这方面,后现代主义者赞同尼采的观点,即“上帝”——换句话说就是古典有神论中的至高存在——已经变得不可信仰,正如不可能拥有自治的自我以及历史的意义一样。

3. 一份关于语言与生活的报告

后现代从后设叙事至叙事的转向亦可被视为一种从主体性至语言的转向。海德格尔指责现代性遗忘了存在的问题,而后现代思想家们则主张,真正被遗忘的是“语言”。现代性的认知主体假设理性是普遍的,不受文化及语言差异的影响。对现代主义者而言,语言是一种透明的中介,使得意识可以掌握实在。而后现代主义者发现这一关于心灵—世界关系的图景是不可信的。我们不仅没有非语言的认识事物的途径,就连我们言谈及思考的方式都受我们居于其中的特定语言所限。现实情况显然并非实在产生思想,以及思想产生语言。

“语言”所指的并非仅仅是英语、法语、斯瓦希里语等,而是更明确地指向由一套既定词汇强加于人类经验变化上的差异体系,亦即区别与关联的模式。例如,一个精神分析学家使用一套与神经病学家不同的范畴来讨论梦境,正如社会学家使用一套与神学家不同的范畴来讨论教会一样。

雅克·德里达(Jacques Derrida)的著名论断是:“文本之外,别无其他。”^②这

① H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan, 1967), p. 59.

② Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 158.

并非关于世界中存在何物的论断,而是主张我们对事物的认识是通过语言达成的,因而这种认识是文化及社会所建构的。德里达曾在其他地方这样解释他的这一观点:“语境(context)之外,别无其他。”^①在这句话中,德里达想要表达的观点是,询问一句话或一个文本在某种特定语境之外的意义是无意义的。不仅如此,任何语言及范畴结构都是可解构的(即可以被拆解及还原),因为对德里达(亦是对一般意义上的结构主义者与后结构主义者)而言,语言是一套任意的区分。没有任何一种语言能够通过词语之间的联接处划分整个世界。一旦人们认识到语言是社会建构的产物,那么他们便很难再继续相信其普遍可靠性。因此,后现代状况与人们对一切意义与真理体系之可解构性的意识有关。

“语言”因此代表着社会所建构的秩序,我们在其中思考、行动以及拥有我们的存在。我们的言行总是已经处境化的,并因此总是为这套或那套词汇所限定。后现代性因此是一种语言或文本的状况,在其中人们“承受”着语言之痛。后现代性的这一语言状况同时亦是一种政治状况,因为包含于语言中的差异给予了某些特定,而非其他社会组织形式以优先性。那些制造这一差异的人控制着社会想象,因此也掌握着社会权力。女性主义被视为后现代的,部分应当感谢这类洞察。

由于叙事及语言在说明后现代状况时的核心性,后现代思想中某些最重要的贡献是来自文学理论领域,这便丝毫不足为奇了。事实上,根据某些法国后现代思想家的观点,文学理论事实上已经代替了哲学,抑或哲学已经被视为一种修辞学及文学。尼采曾经拒绝事实,以为诠释开辟空间。事实上,对他而言,“自始至终”都是诠释。就后现代是语言与文本状况而言,身处其中的人为诠释所囚禁。正如一个词语的含义并不栖于它所指涉的事物上,因此一个文本的意义也因为它在其中被阅读的语境之改变而无法确定。因此,后现代状况指向了一种无法决定及无法终结的诠释。

三、后现代性状况:冲突的描述

到此为止,我们已经在很多不同的领域考察了后现代转向:建筑、艺术、社

^① Derrida, “Afterword,” in *Limited Inc.* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), p. 136.

14 会、哲学以及文学理论等。那么,现在我们能否对后现代状况作出一种一般性的描述?我相信是可以的。

1. 一场新的哥白尼革命

当哥白尼证明了太阳并不围绕地球旋转时,他从中心驱逐的是人类的自负。而当我们知道我们的太阳系只是诸多星系其中之一时,更进一步的去中心化也发生了。这一哥白尼革命的后现代变体同样影响深远:历史与文化不再围绕理性转动,理性如今被视为在不同的文化与不同的时代轨道上,以不同方式运动。这一结论更进一步地去中心化了人的主体——它不是一种宇宙论的革命,而是一种关于意识的革命。

其他一些评论者则走得更远,他们主张后现代性不仅影响了我们如何思考世界,更影响了我们实际经验它的方式。在戴维·哈维(David Harvey)看来,后现代状况指向“一种特殊的经验、诠释,以及存在于世界的方式”。^①保罗·雷克兰(Paul Lakeland)亦认为:后现代性是现代性的“已知事实”(givens)的瓦解:“时间、空间以及秩序。”^②根据康德的观点,时间与空间是人类经验的两个基本条件,亦是思维、情感及行动的环境。如果后现代状况确实在我们如何经验时空方面带来了一种改变,那么也就意味着后现代在人的经验的无条件性方面带来了一场革命。

哈维认为后现代状况“与其说是一系列观念,毋宁说是一种历史状况”,一种在时间/空间中存在的新方式。^③时空已经变得扁平。时间缺乏历史密度;它已经在一个后工业时代中被压缩及加速,受惠于全球通讯以及互联网,这个时代中产品和服务可以被全天候地购买。互联网及电子通讯技术同样压缩了空间,令距离不再是问题。^④这种文化加速的第一个主要影响,体现在它“令时尚、产品……以及观念与意识形态、价值与已确立的实践之易变性与短暂性变得突出”。^⑤这样一种经验

① Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 53.

② Lakeland, *Postmodernity*, p. 2.

③ Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. viii. 参见第十五章哈维对现代性的启蒙规划中的时空的分析。

④ 格拉汉姆·沃德(Graham Ward)观察到,“网上冲浪是终极的后现代经验”(“Introduction, or, A Guide to theological Thinking in Cyberspace,” in Ward, ed., *The Postmodern God* (Oxford: Blackwell, 1997), p. xv)。

⑤ Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 285.

模式指向了消费主义,而非保存。一个其产品是一次性、其服务是即时性的文化如何可能保存任何价值?一个关于后现代的著名隐喻将其比喻为流浪,这绝非巧合。当海德格尔说“语言是人安居的家园”时,他只是部分正确。流浪者不安居,而只是经过。

2. 反对“自然”

后现代主义者是现代哲学的“反抗者”,他们反对诸如“自然秩序”、“自然律”或“自然观念”中的自然范畴。后现代主义者将“自然的”理解为“历史的”或“政治的”。举例来说,生物学的分类系统作为一种分类系统显然是没有争议的。福柯引用了一个博尔赫斯(Borges)所写的故事,在其中,一本中国的百科全书依据下列范畴对动物进行分类:属皇帝所有的、有芬芳气味的、驯服的、无主的、刚刚打破水罐的、远看像苍蝇的,等等。^①有何不可呢?为何这种分类方法就比西方依据有无脊椎、卵生还是胎生对动物进行区分的习惯更任意并武断呢?福柯想要表达的重点是,一切分类系统都有其特定历史“叙事”或权力—真理结构中的根源,并且与特定的文化相关。“自然”背后的政治性在动物学中也许并不那么明显,但在对人类性别的本质或家庭本质的讨论中,它很快便能够凸显。后现代状况是一种“对‘自然’的不信任”,因为“自然”只是一种历史的叙事,而其在叙事中的根源却已经被遗忘。

3. 反偶像崇拜的净化运动

“你不可信绝对。”这一后现代的诫命关联着一种强烈的反对偶像崇拜的态度。列奥塔不仅发现相信后设叙事是不可能的,更指责关于存在的后设叙事“犯了反人性的罪”。^②原因何在?因为后设叙事——绝对的真理——主张不同形式的极权主义。“你当始终带着意识形态。”今天正在宗教、艺术、哲学以及一般性思维领域中进行的,是拆除概念偶像的残余的知识庙宇的运动。^③后现代状况是

① Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973), p. xv.

② Lyotard, *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982—1985* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

③ 参照马利昂(Jean-Luc Marion)对偶像(idol)与圣像(icon)的比较。参见氏作 *God without Being*, trans. Thomas Carlson (University of Chicago Press, 1991)。

一种在被推倒的偶像的废墟上的生活——特别是在诸多主义(例如存在主义、结构主义等)废墟上的生活。^①因为后现代对偶像崇拜的反对并未放弃理性,它们只是将其从王座上赶下,并把它置于**特定的处境中**。当然,将一种意识形态或概念体系置于人类跌宕起伏的历史中,便是对其的去神话化。因此,只有“人性,太人性”的诸多主义。反偶像的怀疑是一种对康德的确定理性界限的基进化尝试。其结论是:一种对**不纯粹理性**的后现代批判。

4. 回归被压抑者

后现代状况不仅是一种否定的态度,不仅是不置可否的摇头和耸肩。与现代性相反,它亦指向了回归被压抑者以及拥抱“他者”。现代的体系只能通过驱逐不符合自身者的方式主宰现实。因此,我们概念体系之外的事物便被视为不理性及不科学的。这正是现代支配欲望的深刻悖论,“在其对普遍与总体性理解的要求中,它却必须**驱逐或压抑**不符合自身者,从而令自身对普遍与总体性理解的要求变得可疑。”^②几种后现代思潮的共同点是一种反体系化的力量,“一种对多元、复数的偏好,一种恢复为从前体系所压抑者、被排斥或被边缘化者的价值与合法性的努力。”^③

对他者的关注在列维纳斯(Emmanuel Levinas)的思想中是一个重要的主题,对他而言,伦理学——一种对不可替代的他者的无限尊重——已经代替了认识论成为“第一哲学”。现代的体系总是以暴力的方式将他者——观念或个人——纳入自身无所不包的规划之内,而列维纳斯则主张,人的首要责任是令他者存在,而非依据自身的形象塑造他者。人对他者的责任是无法计算的。“伦理学”所讨论的并非道德体系或相应的规则;毋宁说,它所关注的是对特殊性与差异的尊重。

5. 恢复“弥赛亚”宗教

现代性中“最被压抑的他者”之一便是宗教。至少一种尖锐的世俗主义已经

① 在这方面,可参照 Bruce Ellis Benson, *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida & Marion on Modern Idolatry* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002)。

② Hyman, *Predicament of Postmodern Theology*, p. 12.

③ Robert Stam, *Film Theory: An Introduction* (Blackwell, 2000), p. 299.

将宗教驱逐出公共领域。所谓的事实—价值的分离,已经将宗教边缘化为一种私人的偏好。后现代所扮演的是相对于现代性的赫瑞修(Horatio)的哈姆雷特(Hamlet),它主张:“天地之间有很多事情……是我们的哲学所没有梦想到的”(《哈姆雷特》,第一幕,第五场)。后现代主义者的姿态不仅指向他者,亦指向了“超越者”。用格拉汉姆·沃德(Graham Ward)的话来说:“后现代的出现培养了后世俗化的思维。”^①具体而言,后现代状况令两种被忽视的宗教叙事体裁——先知的及神秘的——恢复成为了可能,它们以不同方式诉诸超越:公义(justice),礼物(the gift)。

即便是德里达,也在其后期著作中开始讨论某些“超越”解构的事物。更准确地说:解构性的分析“是以某种必然不可解构的事物之名而进行的”。^②其结论是,这种事物便是公义。事实上,德里达更进一步指出,解构就是公义。^③然而,一切都有赖于他对公义与法律(law)的区分。“法律”意指组成某种司法体系的规则与结构。法律是可解构的,因为它一开始便是被建构的,并且在历史中被设置及组织。简言之,法律总是处境化的,并因此具有片面性。人们以一种超越目前人类规则的公义之名解构法律。“公义即是法律之解构所欲表达的含义。”^④这并不意味着德里达非常清楚地知道何为公义。事实上,对德里达而言,公义是不可能的,因为它无法基于已知的因素而被计算。然而,解构是对公义之“到来”(à venir)的渴望。

近来另一个受到许多关注的宗教主题是礼物。对德里达来说,礼物同公义一样是“不可能的”。一旦我们将某物赠予他人,我们便立即把他放到亏欠者的位置上,因而这是一种索取,而非赠予。礼物消失在计算、利益以及权衡之网中。根据德里达的观点,这是礼物的困境所在。不可能在赠予的同时却不制造一种亏欠与感激的经济——一种计算与交换的系统。“它被再次置入一种交换的循

① Ward, “Introduction,” p. xxii.

② John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), p. 128.

③ Derrida, “The Force of Law: ‘The mystical Foundation of Authority,’” in Drucilla Cornell, Michel Rosenfield, and David G. Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992), pp. 68—91.

④ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, p. 131.

环,并因此作为一个礼物而被破坏。”^①一个礼物能否在由不同的交换形式所主宰的现代社会中被赠予?道德及其他形式的社会习俗以一种公平的逻辑运作;然而,真正的礼物永远是过度的,超越了被严格要求的事物。礼物能够被想象吗?只有一种“毫无保留的支出”,一种不期待互惠的赠予,一种忘记礼物已被赠予的赠予,似乎才能符合德里达对一种真正的礼物的要求。严格来说,公义与礼物都与这个世界无关;然而两者却都是后现代主义者所期待的。

18 牺牲(sacrifice)同礼物的情况一样。亚伯拉罕必须牺牲他的儿子,将以撒献给上帝,却不求任何回报。德里达写道:“上帝决定回赠,回赠生命,回赠爱子,一旦他确信有一个居于任何经济领域之外的礼物,死亡的礼物……便已然被实现,且不带有任何对交换、回报、计算或交流的期待。”^②对他者的责任包含了一种自身的死亡。同样,这里亦不存在计算责任的规则,因为我、他人以及处境并非一个道德等式中的匿名变量,而是一个独特境遇中特殊的个人。不存在决定一个人的责任的对数。“每个他者都是完整的他者”(tout autre est tout autre)。德里达的这一公理有效地填平了伦理与宗教之间的鸿沟。

根据卡普托(Caputo)的观点,德里达对公义和礼物两者之不可能性的肯定,并非一种虚无主义的绝望姿态,而是一种信仰的态度:对某种并非在当下世界秩序中获得之物的渴望。这种对“他者之到来”的期待被内植于解构的结构之中,这赋予它一种“弥赛亚转向”。^③人们可以说,后现代抛弃了概念的偶像,以为信仰创造空间。然而,德里达却在“弥赛亚式的”(messianic)与“弥赛亚主义”(messianism)之间作出了区分,后者代表了对一个特殊的弥赛亚已经到来的信念。相反“弥赛亚式的”则是那(目前)所无法确定的。弥赛亚式的是一种明显普遍的经验结构,它令我们对一种未知的未来开放。关于解构的信念是“对不可能的事之到来的一种彻底弥赛亚式的肯定”。^④弥赛亚是不可预见者及超越者,它总是被渴望,但从来无法获得。基于这种观点,后现代状况在本质上——亦即在结构

① Derrida, from “On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion,” in Caputo and Scanlon, eds. *God, the Gift, and Postmodernism*, p. 59.

② Derrida, *The Gift of Death* (University of Chicago Press, 1995), p. 96.

③ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, p. 159.

④ Caputo, “Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion,” in *God, the Gift, and Postmodernism*, p. 197.

上——是弥赛亚式的：天然对他者及差异者的到来开放。因此，信仰，而非理性——信仰一种非宗教的（即弥赛亚式的）宗教——是后现代状况的流行病。

6. 对基督教正统的拒绝

我将在本书提及，但稍晚一点——直到我们下面思考另一种现代性的谱系时——才会加以讨论的是第六种可能的解释。它指向后现代关于信仰的庆祝，但并非一种历史的信仰，而是作为一种一般状况的信仰，它来自一种对正统基督教教义的拒绝。

四、神学的后现代状况：一个关于上帝知识的报告

19

那么，什么是后现代神学的状况？再一次，回答这一问题的最好方式是将其同现代的对应者进行对比。

1. 现代神学：关联法

戴维·特雷西认为，现代神学“原则上并非为上帝的实在所决定，而是为现代性的**逻格斯**所决定”。^①汉斯·弗莱(Hans Frei)的观点与此类似：现代的诠释规划遮蔽了圣经叙事的特殊性，以及与其相伴的独一的耶稣基督的神话(mythos)。弗雷认为，在这样做时，现代神学家们获得了整个世界——学术上的受尊重以及文化上的可信性，一言以蔽之：**合法性**——但却丧失了自己的灵魂。例如，保罗·蒂利希(Paul Tillich)的关联法令现代的文化与思想形式设置了议程，由它来提出问题，神学继而作出回答。在蒂利希自己的思想中，问题是从一种存在主义的框架中提出，这一框架预先规定了他以象征，而非历史的语言来诠释圣经。蒂利希的例子说明了现代神学的倾向是令某种**逻格斯**或其他东西吞噬掉圣经的**神话**。像其他类型的主义一样，现代神学的各种体系只能思考“更多相同的东西”；它们留下“他者”不去思考。用特雷西的话说：“神学将永远不会再次为一个体系

^① David Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), p. 41.

所驯服……因为神学并不谈论一种整体性。基督教神学的顶点是通过所有他者(those others)而发出的它者(the Other)的声音,他们品尝过……揭示于耶稣基督之虚己(kenotic)现实中的无限性。”^①

2. 后现代神学的类型

本书的目标是描述不同的后现代神学类型(第一部分),并给出关于这些神学的一些具体实例(第二部分)。有两个从前的研究分别归纳了四种类型。在《后现代神学的种类》(*Varieties of Postmodern Theology*)一书中,四种类型以及它们的典型代表如下:

- (1) 解构或消解的神学[马克·C. 泰勒(Mark C. Taylors),卡尔·拉什克(Carl Raschke),查尔斯·温奎斯特(Charles Winkquist)];
- (2) 建构或修正的神学[戴维·雷·格里芬(David Ray Griffin)];
- (3) 解放神学[哈维·考克斯(Harvey Cox),柯奈尔·韦斯特(Cornel West)];
- (4) 保守或回归的神学[若望·保禄二世(John Paul II)]。^②

《后现代神学:宗教多元性的挑战》(*Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*)一书的安排与此类似:

- (1) 建构的神学[戴维·格里芬,戴维·特雷西];
- (2) 非/神学的消解[托马斯·阿尔蒂泽(Thomas Altizer),马克·C. 泰勒];
- (3) 后自由神学[乔治·林贝克(George Lindbeck)];
- (4) 群体实践的神学[古斯塔沃·古铁雷斯(Gustavo Gutiérrez),詹姆斯·麦克伦登(James W. McClendon)]。^③

大体而言,这两种分类有部分的重叠,除了第一本书中的“保守神学”选项在

① Tracy, “Theology and the Many Faces of Postmodernity,” *Theology Today* 51(1994), 114.

② Ed. by David Ray Griffin, William A. Beardslee, and Joe Holland (Albany: State University of New York Press, 1989).

③ Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995).

第二本书中变成了“后自由神学”，而“解放主义神学”类型被扩展为“群体实践的神学”。本书的研究以女性神学代替了解放主义神学，同时保存了群体实践的神学作为一个独特的类型，并添加了两种新类型——基进正统神学及后形而上学神学——一共是七种类型。

即便是一个扩展了的类型学，难道不也是代表了一种非常不恰当的展现后现代神学的方式吗？一种后现代的类型学应该承认它的非必要性及模糊的边界。事实上，人们可以通过许多不同的方式对当代神学的图景进行分类（这里我们可以回想一下博尔赫斯的故事）：更喜欢粗呢而非羊毛夹克的神学家；更喜欢带皮烤马铃薯而不是穿西装打领带的神学家；住在加州的神学家；希望能够住在加州的神学家；住在加州但却希望住在别处的神学家，等等。在结论中，本书所展示的类型学必须被视为既是临时的，又是可能出错的。然而，虽然它并非绝对正确的，但也不是完全任意武断的，因为各种路径的选择是基于两个重要标准：首先，每种类型——如果不是一个“学派”的话——都至少代表了一种为多于一个的神学家所选择的路径；其次，每种路径都相信自身是对现代性的回应、拒绝或超越，而非对其的适应。

这七种类型代表了神学家处理后现代状况的不同方式。在某些问题上，这七种路径的观点相去甚远。它们中的某些，例如重构神学（reconstructive），相信在后现代中仍有形而上学的空间——虽然是一种整体论而非原子论的形而上学。其他一些路径，例如后形而上学神学（postmetaphysical theology），则认为一切形式的本体神学（ontotheology）都必须被抛弃。也许最重要的问题关注的是后现代状况的本质：它是否一种规定性的条件，一种神学在能够谈论上帝之前必须满足的要求？抑或后现代只是神学为了其受人尊重的合法性，必须将自身的叙事在其中转译的一种最新的外文本框架？在将个体理性自治的魔鬼从神学主体中驱逐出去的同时，我们如何避免让其他魔鬼——其中一些是后现代的——代替它们？后现代神学是否只是一次哲学主人的更迭，以令人们可以将神学与后现代，而非现代的旨趣与关切联系起来？或者相反，在后现代状况下从事神学是否意味着哲学与文化不再设置议程，人们亦毋需再作关联？总之，后现代究竟代表了一种新的束缚，抑或它是对被俘者的释放？

21

3. 解构性的后现代？ 另一种谱系

思考后现代神学的类型即是关注作为神学之条件的后现代。然而，还有另外一种理解此关联的方式。因为回归被压抑者包括了回归作为一种后设叙事的神学，作为一种“将其他一切反思形式处境化的反思形式”。^①神学回归了，并非作为一种现代科学，而是作为一种将人置于上帝的创造与救赎行动的叙事中的神圣戏剧。因此，本文的建议是将现代与后现代一起，置于将上帝在世界之中通过耶稣基督及圣灵所成就之事与世界对此的回应关联在一起的故事中。在此，后现代恰当地表现为一种神学状况。

巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)提供了另一种对现代性及后现代(暗含的)之谱系的说明。他将现代性之“错谬”的产生，归因于邓·司各脱(Duns Scotus)灾难性地离开阿奎那的本体论。司各脱是第一位采纳阿威罗伊(Averroës)对亚里士多德的理解的神学家，这种理解将哲学视为无所不包的关于存在的科学，在这里，“存在”(being)是一个单义的概念，既适用于被造物，亦适用于非被造者。^②这一转向产生了双重后果：本体论上，它拒绝了上帝的超越性；“存在”现在是被造物与造物主共同拥有的东西。认识论上，它为理性提供了一个宪章，以令理性承担起独立研究一切不依赖于启示而存在之物的使命；形而上学的规划——尝试通过理性，获得包括上帝在内的关于存在的知识——在这里获得了它的合法性。^③然而，由此被了解的“上帝”只是一个由人的理性所制造的概念偶像；且这一被尼采宣告已死或不可信仰的“上帝”，同样只是现代“本体神学”的建构。因此，基于这种理解，后现代的解构主义或虚无主义的版本，实际上是现代的基本趋势在逻辑上的顶点。

在反对现代性时，后现代冒着被同一套范畴定义——虽然是以否定的方式——的危险。例如，解构主义的后现代谈论“书写中的上帝之死”，然而他们所使用的“上帝”一词即是现代形而上学的建构。指向上帝在基督中之启示的基督教正统，讲述的则是另一个故事：“上帝之三位一体的生命在圣言及书写中表

① Nicholas M. Healy, *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology* (Cambridge University Press, 2000), p. 67.

② *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 5 *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

③ 有关这些主题的更完整讨论，请参见 Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology*, 第二章。

达。”本书第二部分中的某些章节——虽然并非所有章节——实践了一种相反的叙事：他们以圣经及神学为起点，继而依据基督教教义而非其他方式检视后现代。其他章节则接受了后现代状况中特定的一些方面，并讨论了它们对于理解某些特定教义的重要性。因此，本书第二部分的内容既展现了神学的后现代条件，亦涉及了后现代的神学状况。

五、结论：神学与后现代的使命

宣教学学者安德鲁·沃尔斯(Andrew Walls)及拉明·萨内(Lamin Sanneh)认为，基督教的成长总是作为其在教会的宣教史中与“他者”相遇的结果。且这一成长的发生，总是特别通过将信仰译为新的语言以及新的文化。^①沃尔斯说：“令对基督的信仰穿越语言及文化边界的尝试，启示出基督具有从未被想到的意义及重要性。”^②我们能否在基督教信仰与后现代之“他者”的相遇中，谈论一种相似的事物？后现代是不是一种福音可以转译而成的“文化”，抑或是一种福音能够从中得到解放的条件？也许问题在于：谁是谁的使命？究竟是后现代承担着拯救神学的使命，还是神学家担负着拯救后现代的使命？再一次，我们似乎必须拒绝非此即彼的回答。然而，“使命”一词具有其恰当性，因为在后现代的转向背

23

1. 骄傲与懒惰：后现代作为一种精神状况

我认为，后现代的使命不能只是带来新的经验条件，还必须带来一种新的生

① 沃尔斯和萨内强调福音的可译性，它要求认识到没有一种文化能够垄断福音可以采用的语言和生活形式。参见 Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989); Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996), 特别是第三章。我认识到，这些作者的首要关注是“海外”宣教的历史，亦即西方教会将福音带至新的地区的历史。我将他们的讨论扩展至被视为一种文化、一种他们也许想要拒绝的后现代状况中。然而有趣的是，沃斯意识到了后现代对“差异”的关注，并且指出翻译是“不可能的艺术”(第 26 页)。基督教对翻译的信任依赖于上帝在前的翻译行动：道成肉身。

② Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, p. xviii.

活模式(shape of living)——用戴维·福特(David Ford)的话说。^①如今,生活模式——惯常的思考、言谈及行动模式——构成了一个人或一种文化的“精神”(spirit)。在文化与社会总是对我们的生活方式施加影响的意义上,我们可以毫不夸张地说,文化是一种精神塑造的成果。后现代的状况既非仅仅是哲学的,亦非只是社会—政治的,而是一种**精神的状况**,在其中信念与行为共同进入一种具体的精神模式中。

然而**是哪种精神? 何种模式?** 再一次,观点各不相同。后现代的批评者们无疑更愿意谈论精神的扭曲,而非其塑造。在最后的结论中,也许现代性与后现代性均有缺点。现代性培养了自治的认知主体,因而也培养了一种无论是传统抑或群体,在其中均无优先性的生活模式。如果人们希望能将现代的精神与七宗罪中的一个关联起来,那么它毫无疑问是骄傲:对人之理性的骄傲,对人性之善的骄傲,对人类成就的骄傲。后现代的破除偶像运动与意识形态批判指向的,正是现代性之骄傲的成果——建筑、概念体系、政治制度、神学。后现代主义者希望将理性**处境化**,提醒现代上帝全知视角的扮演者,他们事实上是受历史所限的,是受文化所限的,亦是具有自身性别的有限存在。

“小子们哪,你们要自守,远避偶像”(约一 5:21)。偶像之存在只特别针对后现代吗? 对受造物而非造物主的偏爱无疑有很多种形式。人类理性可以将其抬至神圣启示之上;人的创造性可以代替神圣的诫命。然而在我看来,困扰后现代状况的诱惑却并非骄傲,而是懒惰。根据多萝西·塞耶斯(Dorothy Sayers)的观点,懒惰的罪是“无所信,无所爱,无所恨,无所追寻,生无所求,而仍然活着是因为死亦无所求”。^②**问题在于,某些形式的后现代性是否侵蚀了委身之可能性的条件,以剥夺终极信仰的方式毒害了意志。**

例如,我们可以思考一下后现代对于他者的立场,在现代性中,他者(弱者、外来者、被边缘化者)被压抑,被迫身处总体性的体系中。在后现代性中,他者变成了伦理关注的对象。真是如此吗? 后现代思想家们通常将他者视为非常不同于我们的范畴能够命名的事物,因而拒绝将其归类,亦即不能以任何积极的方式

① David F. Ford, *The Shape of Living: Spiritual Dimensions for Everyday Life* (Grand Rapids: Baker, 1997).

② Dorothy L. Sayers, *Christian Letters to a Post-Christian World: a Selection of Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 152.

谈论它。他者于是可见地消失了。他者因为缺乏实质,再一次变得易为人所忽视。人们怎么可能关注或爱那些其本质不为我们所知的人呢?当然,基督徒同样寻求保护“他者”,但却是以命名他者的方式进行:“邻人”。

2. 福音主义与使徒:作为智慧状况的后现代性

因此,神学可以有一种之于后现代性的使命。基督徒希望能够促进一种特殊的生活模式,一种特殊的灵修,因为他们对人的真实终局有所了解。他们对此的了解并非来自自己的发现,而是来自他人的告知。基督徒对人性及命运的观点既非基于思考,亦非基于观察,而是基于使徒的见证。它并非一个全然清晰的真理,而是一个故事:好消息,一个福音。最终,神学希望对后现代主义者所说的是关于智慧:关于如何依据上帝在耶稣基督的生命中所展示的生活模式来生活。

福音以及这一关于耶稣基督之十字架与复活的好消息,能否在后现代的状况中被理解?福音对于希腊人而言是愚拙,对现代人来说同样如此。在后现代中情况会有所好转吗?“智慧退化为知识,知识退化为信息,也许是后现代社会中退化的最重要原因。”^①让我们真诚地希望情况并非如此。我们已经从后现代主义者那里了解到,知识并非是抽象的。在这一点上,后现代性与道成肉身的基督教信仰意见一致。因此,所需要的是一种超越命题表达的对福音的理解——一种能够令福音在个人及群体的生活模式中具体化的理解。对福音的宣告必然伴随着将上帝在十字架中体现出的智慧与爱在新的处境中具体化。

基督教的智慧在后现代状况中会采用何种模式?现在回答这个问题也许为时过早。但它不应是肤浅的,不应仅仅是一种文化的表面现象。因为体现在圣经正典及大公传统中的基督教智慧有其历史的厚度。在一个存在被感受为不可承受之轻的处境中,后现代神学应该寻求表达终极的意义——荣耀之重。它应努力塑造一种有区别地重复耶稣之生命的生活模式,一种指向复活的存在,在其中,人们的思想、感受以及行动均不被这个受到锈迹与蛀虫侵蚀的世界转瞬即逝的过程所规定,而是被关于三一上帝的叙事——一个探索高度与深度,并将我们嵌入福音现实之戏剧性的洪流中的故事——所规定。

^① Mary Midgley, *Wisdom, Information, and Wonder: What is Knowledge For?* (London: Routledge, 1991).

进阶阅读书目

Best, Steven and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn* (New York and London: Guilford Press, 1997).

Connor, Steven, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford: Blackwell, 1989).

Griffin, David Ray, William A. Beardslee, and Joe Holland, *Varieties of Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989).

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1990).

Hassan, Ihab, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987).

Hyman, Gavin, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy of Nihilist Textualism* (Louisville: Westminster/John Know, 2001).

Kirk, J. Andrew and Kevin Vanhoozer, eds., *To Stake a Claim: Mission and the Western Crisis of Knowledge* (Maryknoll, NY: Orbis, 1999).

Lakeland, Paul, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmental Age* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997).

Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

Tilley, Terrence W., *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995).

Ward, Graham, "Postmodern Theology," in David F. Ford, ed., *The Modern Theologians*, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 585—601.

第二章 英美的后现代性：一种群体实践的神学

26

南塞·墨菲(Nancey Murphy)

布拉德·J. 卡伦伯格(Brad J. Kallenberg)

一、为何有人想要思考它？

我们将前剑桥大学神学院教授尼古拉斯·拉希(Nicholas Lash)作为英美传统中后现代神学的第一个典型人物进行讨论。拉希提出了一些令(现代的)读者感到震惊及陌生的主张。首先,他批判了对宗教经验的解释,这种解释将宗教经验——至少在其最丰富、最纯粹的形式中——视为关于上帝的经验。相反,他认为:“基于我将提供的解释,我们关于上帝的经验绝不必然在特征上是宗教的,且从一种特殊的经验已被恰当地概括为‘宗教的’事实而言,它亦不能在任何特殊意义上被推论为关于上帝的经验。”^①

那么,何为认识上帝?“上帝”一词是描述性的,它并非一个恰当的名字,且信仰上帝即是信仰“存在某种或其他具有神圣属性的事物”。因此,关键问题并非上帝是否存在,而是如何有意义地谈论上帝。一切谈论上帝的尝试,都表达了谈论者对自身及他人参与其中的转化性(创造性、救赎性)过程之特征与结果的深信不疑。^②这一过程的结果将定义何为人的存在。因此,拉希说:“人并非我们最初、私下以及‘内在’所是者,而是我们能够(可能)一同盼望并努力成为者。”^③

因此,我们尚未成为个人,而关于上帝的经验亦非“宗教性”经验,且关于上

① Nicholas Lash, *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM press, 1986), p. 143. 亦可参照 Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1988)。

② Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, pp. 158—166.

③ Lash, *Easter in Ordinary*, p. 89.

帝存在的问题亦是不恰当的。在此，我们有意识地关注了拉希几个较为惊人的主张。想要理解他为何这样主张，我们需要叙述一下现代哲学及其对现代神学的影响，以及一种对这一现代思维方式的批判——拉希认为这种思维方式不仅
27 是一种错误的哲学，亦是“一种病态的退化、一种个人与文化的疾病”。^①

二、建造笛卡儿的剧场

勒内·笛卡儿(René Descartes, 1596—1650)被称为现代哲学之父，并且正如当儿女寻求独立时父亲身上经常发生的事一样，人们现在将现代性的多数问题都归咎于他。我们会经常提及笛卡儿之名，但需要说明的是，笛卡儿思想中影响最大的那些方面，是其追随者认为有理由采纳及发展的。

笛卡儿以其怀疑的方法而闻名：首先怀疑他被告知的一切，接着尝试基于任何无可置疑的观念重建其世界观。这些无可置疑者中最主要的是其自身在思维这一事实。笛卡儿的方法是现代基础主义认识论的开端。然而我们在此所关注的是笛卡儿关于人性的观念。笛卡儿将自身描述为一个思维者，区别于他的身体，并以某种方式居于身体之中。思维是一种心灵之眼的专注过程；专注于何者？心灵中的观念。由此，便出现了“笛卡儿剧场”的图景：真正的“我”是心灵“之中”的一个观察者，注视的是外在事物在心灵中的再现。笛卡儿对这一孤独认知者的关注贯穿他所有讨论认识论的著作：“我孤独地在此存在”；“我整天静默身处一个有火炉的房间里，在那里，我全然自由地同我自己谈论我自身的思想。”^②

斯蒂芬·图尔明(Stephen Toulmin)和其他人一起提供了一种可信的解释，以说明笛卡儿对绝对确定的基础之要求为何在他的历史处境中特别重要：社会及政治生活不能够再建基于过去的权威之上，因为这些权威之间不同的主张令欧洲陷入了三十年战争的混乱。对超越宗教及政治派别界限的理性共识之渴望，产生了对普遍及永恒的知识，而非局部及有时限的知识之要求——换句话

① Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, p. 45.

② René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, first meditation; *Discourse on Method*, part 2.

说,产生了对普遍理论的要求。^①

如果我们不关注政治,而是关注科学及天主教灵修传统,我们便可以看到“笛卡儿的自我,居于头脑之中,并且想知道它是否可以与‘心灵’‘以外’的世界建立可靠的关联”这幅画面。^②笛卡儿无疑很熟悉奥古斯丁关于其中储存着形象与观念的记忆之“宽敞房间”的思考,亦很熟悉奥古斯丁对思维位于“我参与其中的事物中间、宽敞的房间之中”的描述。^③然而,笛卡儿时代的物理学及光学似乎令与任何“房间”之外事物的关联都成了问题。新的“粒子”物理学使得一切关于“外在世界”的知识均需要由粒子撞击各种知觉表面来传递,被编码的信息从那里被传递给大脑以及心灵。^④这一图像在笛卡儿那里产生了一种有害的怀疑主义:如何知道这一传递过程是可靠的,或者更简单地说,如何知道剧场中的某个观念准确再现了外在世界——如果真的存在一个外在世界的话? 华莱士·马特森(Wallace Matson)将这一路径描述为“由内而外”的哲学,与之相对的是由外而内的哲学,后者以某种对世界的说明为起点,以依据这种说明来解释人的心灵及其知识为结束。^⑤

很多现代思想的重要特征都可以被解释为这一由内而外的哲学路径的结果。它依据为早期现代哲学家所关注的感觉知识来解释怀疑主义。笛卡儿解决这一难题的方法是主张一个良善的上帝不会允许他完全被其知觉所欺骗。它亦解释了“其他心灵难题”的持续存在——我如何知道其他人的身体里存在着一个“自我”,而不仅仅只是机器人? 而且,如果其他意识之存在已经成为现代哲学最棘手的问题之一,那么便很容易了解到笛卡儿和他的追随者为何渴求一种仅仅依赖于单独的个人自己便可认识的对知识的说明。因此,现代性是一个预先为对知识的焦虑所占据的时期:我如何知道我心灵中的任何内容真实再现了外在世界? 这种在所有知识领域中都存在的彻底的怀疑主义是一切形式的基础主义

① Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity* (University of Chicago Press, 1990); 可比较 Jeffrey Stout, *The Flight from Authority* (University of Notre Dame Press, 1981)。

② 拉希的概括,参见 *Easter in Ordinary*, p. 64。

③ Augustine, *Confessions*, book 10, chaps. 8—11。

④ Theo C. Meyering, *Historical Roots of Cognitive Science* (Dordrecht: Kluwer, 1989)。

⑤ Wallace I. Matson, *A New History of Philosophy*, 2 vols. (San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1987), II, pp. 275—282。

都渴望治愈的病症。在现代时期,哲学的工作不再是对一切知识——关于自然世界、人的生活与幸福以及上帝——的系统化,而是变成了这样一个学科,其工作是通过提供科学及伦理学的基础,以及神学的前言,以保证任何种类的知识是可能的。

29 现代对语言以及语言是否、如何指涉实在的问题之关注,可以被视为笛卡儿剧场图景的另一个结果。理查德·罗蒂(Richard Rorty)将笛卡儿的困境描述为在“观念的帷幕”后生活。^①然而,如果观念再现了实在,而语言再现了观念,那么问题自然就变成了语言是否再现了实在。因此,当哲学家的关注在20世纪从心理学转向语言(从观念到词语)之际,观念之帷幕的问题也就随之变为了语言之帷幕的问题。是否存在着一个我们的语言能够指涉(或我们的概念体系能够符合)的真实世界?语言是透明的还是不透明的?因此,现代语言哲学首先关注的便是指涉及再现(representation)的问题:词语从世界之中其所指涉的事物那里获得了其意义,但指涉如何发生?这里将要谈及的后现代思想家们均认可这一问题:“哪种对实在的描述是最好的?”然而,现代思想家们却会提出如下的典型问题:“看,我们已经有了许多描述;那么,它们符合某种事物吗?”他们的答案产生了一系列不同的实在论和反实在论。例如,依据康德(1724—1804)在事物现象(phenomena)与事物自身(nomina)之间所作的绝对区分,甚至连说事物自身之现实必然与现象相似都不可能所带来的挫败,令一些人走向了观念论(idealism,将一切实在都视为是精神的)。20世纪的科学实证主义哲学提出了一种关于科学理论的工具主义观点(与实在论相对立),以回避关于这些理论如何再现它们(似乎)所描述之实在的问题。目前的科学实在论主张,科学在实践上的成功表明了其理论术语(例如“电子”)确实在事实上指涉了现实世界中的对象,且完备的理论提供了对事物存在方式的近似描述。

今天,最普通的反实在论形式(仍受惠于康德)是尼古拉斯·沃特斯托弗(Nicholas Wolterstorff)所谓的“诠释—普遍主义”:经验永远是已经被概念化的。从经验中剥离这一诠释并不能到达纯粹的事实,而只会丧失我们仅有的事实——被诠释过的事实。“我们所有人都是诠释房间中的囚徒。”然而,关于一个等待被诠释的现成的、结构化世界的假设甚至亦非可理解的——任何设想这样

^① Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979).

一个世界的尝试都已经是一个对它的诠释。因此,更好的结论是,事物存在的方式总是与概念结构相关联。^①应该看到,无论是实在论抑或反实在论都尝试回答同一个知识问题,即:“我们能否知道我们的概念是否符合实在?”在反实在论(这里的“诠释—普遍主义”)的情况下,答案是“始终都是诠释”。

三、笛卡儿剧场中的现代神学

历史学家克劳德·韦尔奇(Claude Welch)写道:“19 世纪的开始,神学的难题简单而言,即‘神学如何可能?’。这一问题既是理论的,也是方法的,并至少隐含着包括了神学在根本上是否可能这一问题。”^②在这一节中,我们将思考笛卡儿的遗产在提出关于神学之可能性的问题上所扮演的角色。这将作为背景,帮助我们认识近来在神学及哲学领域中的一些发展,它们决定性地超越了现代性的困境。

笛卡儿的焦虑产生了一种对所有理论学科之基础的要求。在神学领域,它在**神学前言**的发展中证明了自身的存在——这种神学前言尝试回答神学如何可能的问题,特别是其如何能够被证明具有普遍正当性的问题。早期,这些尝试被称为基本神学、哲理神学或(含义最明确的)基础神学。今天,随着基础主义的声名狼藉,同样的目标为所谓的“公共神学”(public theology)所追求。

如果普遍的认识论焦虑不足以说明对整个神学规划的怀疑,我们可以在笛卡儿剧场的图景中找到进一步的理解。笛卡儿自己处理上帝问题的路径为大多数追随者搭建了舞台。通过复杂的论证(诉诸他想要抛弃的经院哲学资源),他自觉满意地证明了他的上帝观念只可能由一个不同于他的真实的上帝所造成,因此,上帝存在。^③

① Nicholas Wolterstorff, “Between the Pincers of Increased Diversity and Supposed Irrationality,” in William J. Wainwright, ed., *God, Philosophy and Academic Culture: A Discussion Between Scholars in the AAR and the APA* (npp; The American Academy of Religion, 1996), p. 18.

② Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols. (New Haven: Yale University Press, 1972, 1985), I, p. 59.

③ *Meditations on First Philosophy*, third meditation.

然而,卡尔·巴特(Karl Barth)已经证明,笛卡儿这一“主体转向”对神学而言是致命的:无论何时,只要基督教建基于人类的宗教经验[正如施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)——现代自由主义神学之父——所做的那样],关于宗教是否纯粹只是人的现象,而上帝只是一个投射[费尔巴哈(1804—1872)]的问题便会出现。^①这一论证已经被概括在这句口号之中:“施莱尔马赫将不可避免地走向费尔巴哈。”我们亦可更确切地说,一种由内而外的神学路径将不可避免地走向宗教怀疑主义。

然而,为何会转向宗教经验以支撑起神学结构?因为更传统的神学路径遇到了相当大的问题:应用于圣经文本的历史批判法产生了一种作为语言之帷幕的文本形象。汉斯·弗莱注意到,对现代主义者来说,圣经文本的指涉对象被视为文本背后的历史,学者们甚至继而主张文本揭示或隐藏了人们为了给神学提供一种基础所需了解的东西(参见第三章)。基要主义运动中的神学家们以假定一个上帝之行动的方式解决这一难题:圣灵保证了本文的无误性以及它们对文本背后事物的准确再现(正如对笛卡儿而言,上帝保证了对外在世界准确的感官再现)。

这一历史背景下,我们能够看到拉希之反对的重要性,他不仅反对上帝在转向内在中被经验这一普遍观念,亦反对——用拉希的话说——整个“哲学风潮,其认为在‘客观’事实……与‘主观’信念、印象或态度之间作出普遍或形而上学的区分是必要并且毋庸置疑的。”^②拉希以这些话呼应了笛卡儿剧场最可怕的对手:路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)。

四、找到脱离困境的道路

维特根斯坦认为,笛卡儿的主、客二分法特别引致了哲学的困境:“关于思维作为在头脑中、在一个全然封闭的空间中的一种过程之观念,令思维成为了某种

① Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, part 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), pp. 288—291.

② Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, p. 174.

神秘之物。”^①“奇怪的是,对一个哲学家而言,最危险的观念之一是我们用我们的头脑,或在我们的头脑中思考。”^②为了驱逐这一幻觉,他发展了一种哲学疗法,其关注的是日常语言的“语法”。换句话说,维特根斯坦令自身关注日常语言在一个特定的社会矩阵中使用的模式。这种策略破坏了怀疑主义者提出知识难题——确定个人的观念是否符合纯粹的实在“自身”——的基础。

关注概念的语法——即关注日常谈话者们的语言实践(在这里,“谈话者们”的复数形式在任何情况下都极为重要,但却总是被忽视)——能够阻止迷惑的种子生根。在这一点上,我们也许会问,维特根斯坦是否并不仅仅是一个伪装的行为主义者:“归根结底,你难道真的没有说除了人类行为之外的任何事都是虚构的吗?”维特根斯坦简洁地问答了这个问题:“如果我确实谈论了一种虚构,那么这是一种语法的虚构。”^③他的意思是:行为主义关注的是作用于个人的条件反射,而语法分析的关注完全停留在我们整个社会—语言世界中已然存在之物上。换句话说,对人们而言真实的东西,为人们——复数形式——彼此谈话的方式所显明。谈论超越语言边界之外的事物只会导致混乱。

令维特根斯坦感到棘手的是无所不在的、通过尝试确定人们“内在的”观念与“外在的”世界之一致性,来克服假定中的怀疑主义难题的强烈愿望。康德处理这一难题的方法是在事物之现象与(不可知的)事物自身之间作出明确的区分。当康德自己认为赋予现象世界以结构的心灵具有超越文化的统一性时,他的工作却留下了这样一种可能性,即个人或群体也许有着完全不同的认知框架——一种仅仅增加了怀疑主义的可能性。而维特根斯坦将康德推进至一个不同的方向上。简单地说,语言之于维特根斯坦,便等于范畴框架之于康德。且康德对日常语言之混乱的小心诠释,使得维特根斯坦得以解决笛卡儿的怀疑主义。简单地说,笛卡儿以来思想家们的问题是认识人们的观念是否符合实在。盯着我的手的同时我会想,“我不知道这是不是一只手。”但维特根斯坦可以回答说:

① Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, ed. Rush Rhees, trans. Anthony Kenny (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974), section 64.

② Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970), section 605.

③ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, ed. Rush Rhees, trans. Anthony Kenny (New York: Macmillan, 1953), section 307.

“你知道‘手’这个词的意思是什么吗？不要回答说‘我知道它现在对我而言的意思’。它不是一种经验的事实吗——这个词像这样被使用？”^①

33 维特根斯坦著名的关于私人语言之不可能性的证明，意味着怀疑至多只能知道一个人母语的流利程度。不仅如此，人们永远都不可能对语言进行一般性的分析，因为任何描述都是通过语言来完成的。维特根斯坦略带嘲讽地说他观察到：

有个法国警察说，法语有个特别的地方，那就是在法语的句子中，词语的顺序是按照人们思考它们的顺序排列的。

认为一种语言不同于其他语言，其词语排列的顺序符合思考顺序，这样一种想法产生自如下观念，即思想是一种独立于思想的表达而运作的、本质上完全不同的过程。^②

我们无法脱离语言而看待世界，因为我们“看待”一切都须借助语言作为手段。语言是我们理解我们的世界以及我们自身的手段：“我们在语言中完成一切。”^③

人类在摆脱语言与世界之不可分离性上的无力，使得维特根斯坦得以设想一种完全避免笛卡儿怀疑主义难题的实在论。维特根斯坦问道：“我如何知道这种颜色是红色？答案是：‘我学过英语。’”^④

这种策略并不像它乍看上去那么没有用处。想象一个站在暴雨中的怀疑主义者问道：“我如何知道我被淋湿了？”对维特根斯坦而言，通过关注“湿”一词的语法，围绕着“知道”这一概念的问题也就同时解决了。我们认识“湿”这个概念，是被我们的母亲训练出来的：“马上进来，别站在雨里！你都湿透了！”站在雨中、浸湿床单、水溅上衬衫、滑倒在水坑，以及其他类似的事情，构成了一种复杂的生活形式，在其中，年轻的英语使用者在社会化中学会对“湿”一词的正确使用。因

① Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. Rush Rhees, trans. Anthony Kenny (New York, NY: Harper Torchbooks, 1972), section 306.

② Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, section 66.

③ 同上, section 95.

④ 同上, section 381.

此,在一场大雨的语境中使用这个词的成年人已经正确地使用了这个概念,亦即同语言群体中其他人使用这个词的方式相一致。这种正确使用的习惯性反射,事实上就是我们通过反驳怀疑主义者说:“你已经湿透了!”所要表达的意思。

哲学家所面临的诱惑,永远都是以不合法或不符合语法的方式使用语言。当怀疑主义者问到“我如何知道我被淋湿了?”的时候,他们即是忽视了对诸如“知道”这类词语的日常使用。宗教哲学亦经历过相同的困惑,因而也要求一种类似的治疗:信仰者坚信、无神论者拒绝“上帝存在”。然而,“存在”(exists)一词的语法表明,这句话产生了混淆。我们通常说,“这个机构存在多久了?”“恐龙从何时开始不复存在?”以及“真不幸,种族主义在今天的世界上仍然存在”。在每种情况下,它的意思都是说某物进入实存(existence)并离开实存——一种基督教信仰者正确地并不将其应用于上帝的实在模式。如果“存在”一词的语法意味着这个词适用于宇宙万物,那么我们便应该同意无神论者所说的上帝并不“存在”(exist)。正如克尔凯郭尔(Kierkegaard)所言:“上帝并不存在,他是永恒的。”^①

类似的分析亦可应用于“上帝”一词的语法。“上帝”一词意味着什么?这个词通过它在一种复杂的生活形式中的使用而变得有意义:我们向上帝祷告,我们见证上帝,我们向他认罪,等等。如果实践给予这个词以意义,那么在一种无神论的生活形式中谈论“上帝”一词,同基督教信仰者口中的“上帝”,便只是同音字而已。而有神—无神论者之间无止境的争论也就不足为奇了。

令维特根斯坦感到惊讶的是一种(在很大程度上未被注意到的)一致性,它存在于令语言实践成为习惯的我们的生活形式中。我们对蠢人皱眉,对婴儿温柔细语,在磕破膝盖时哭泣,当朋友磕破膝盖时惊慌。维特根斯坦将这些行为称为“原始反应”,以强调它们对语言之作用的规定性。一种思考原始反应与语言使用之间关联的方式(亦是唯一的方式),是想象作为那些行为之指代的语词。

词语如何指涉感觉?……一种可能性是:词语关联着感觉之原始、自然的表达,并代替了它们的位置而被使用。一个孩子弄疼了自己继而哭了起来;于是大人便会和他说话,教会他感叹词,然后是句子。他们教会孩子新

^① Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, intro. And notes by Walter Lowrie, trans. David F. Swenson (Princeton University Press, 1941), p. 296.

的疼痛—行为。

“所以你说,‘疼’一词真的意指哭泣?”——正相反,疼一词的语言表达代替了哭,但却没有描述它。^①

维特根斯坦的意思是说,语言并不指涉、描绘或等于某种非语言的实在;对我们来说,不可能设想语言与之相符的事物(“事态”,“世界”,“实在”,等等),除非依据一种被认为与“实在”无关的语言。相反,学习语言是一种不可化约的社会事业,一个孩子通过它被训练进入一种群体的生活模式。因此,维特根斯坦将语言比作一系列要求参与者参与其中的游戏:“在一个对话中:一个人掷出一个球;另一个人并不知道他是否要将其掷回,或者将其掷给第三个人,或者把它放在地上,又或者把它捡起放在他的篮子里,等等。”^②

维特根斯坦在原始反应、社会构成的生活方式以及语言的使用之间看到了一种相互依赖的关联。原始反应中的一致构成了一个群体的生活方式,这种生活方式又规定了其语言游戏的形式,这种语言游戏又塑造了群体想象世界的方式,而这又塑造了群体成员共有的原始反应。^③

这样一幅画面意味着某些人需要转向一种全然不同的思考方式。这一转变的核心是一种深刻的谦卑,即承认人的严重的局限性;我们无法假装拥有一种超语言的上帝视角,通过它可以判断想象中在观念与语言,或语言与事物之间存在的一致性。我们接受了我们群体的语言实践以及与这些实践内在关联的生活方式,作为一种令交流——然而只在语法规则的限定内——成为可能的礼物。多么谦卑!我们当然能够比这做得更多!然而归根结底,我们也许已无法回到巴别塔(Babel)之前。

对维特根斯坦而言,我们无法将语言从世界,或将世界从语言中抽离,意味着将主体与客体完整分离的笛卡儿剧场之图景只能更令人困惑。相反,清晰性始于承认人类经验之不可化约的社会性,以及人类经验同真实世界的内在关联:

① Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, section 244. 亦参见 section 257。

② Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman, trans. Peter Winch(Oxford: Blackwell, 1980), p. 74e.

③ Brad J. Kallenberg, *Ethics as Grammar: Changing the Postmodern Subject* (University of Notre Dame Press, 2001), pp. 203—215.

“必须被接受的既成事实是——人们因此可以说——生活方式。”^①

对维特根斯坦之后的神学家而言,为了能将宗教信仰者从笛卡儿之瓶中解放出来,需要做很多的工作。以我们刚才举过的例子来说,将人们区别开来的并非一个“观念之中的我,而是讲故事以及令我们的故事在彼此之间讲述的实践”。^②因此,我们尚未成为我们自己,而是随着我们故事的展开还在形成中的个人。不仅如此,正如拉希所警告的那样,“宗教经验”既非私人的,亦非自我认同或自我确证的。真正的“宗教”经验只有当群体共有的语言礼物已经存在时才能够被认可及描述。同样,如果命名是笛卡儿的自我的孤立行动的一个例证,那么拉希便无法想象“上帝”一词的作用只是一个标签。相反,“上帝”代表了一系列显明上帝之公开角色的故事。[除了作为对《创世记》22章的概括,“耶和华以勒”(YHWH yireh)^③还能是什么意思?]最后,有关上帝存在的问题是不恰当的,因为“上帝”一词的语法并不认为存在是问题,它使得上帝存在成为了假设。正如维特根斯坦在评论德鲁里(Drury)时所说的那样:“你能想象圣奥古斯丁说上帝‘很可能’存在吗?”^④

36

很多批评者认为,维特根斯坦的研究带来了一种虔信主义(fideism),它破坏了神学从事严肃性工作的能力。与此截然相反,维特根斯坦认为恰恰是笛卡儿留下的问题带来了扭曲神学的危险:“如果你相信,比如说,斯宾诺莎或康德,那么这会和你在宗教中相信的东西冲突;但是如果你相信我,这种事情便不会发生。”^⑤

以维特根斯坦的观点看来,第一序列宗教主张的含义就是它们在特定的生活方式中的含义。将它与神学关联在一起,维特根斯坦认为:“语言被如何理解不由语言自己确定”,^⑥而是由**实践**赋予语言以含义。^⑦然而,这并不意味着宗教主张可以不受批判。相反,神学同时承担着批判性与建构性的使命。通过研究

① Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, p. 266e.

② Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, p. 73.

③ 意思是“耶和华必预备”。——译者注

④ M. O'C. Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein,” in Rush Rhees, ed., *Recollections of Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 105.

⑤ Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1986), p. 32.

⑥ Wittgenstein, *Zettel*, section 144.

⑦ Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 85e.

宗教语言的语法,神学家们阻止信仰者的语言中存在的自我欺骗以及自我简化的趋势。不仅如此,神学的语法学家们亦教导信仰者正确使用第一序列的语言,以令他们能够看到上帝在日常事物中的临在方式。用拉希的话说:

这些承担着神学重负的人,使命是要在特定的环境中,具体地表明关于人的身份、意义以及命运的问题,如何能够作为关于上帝的问题而被理解;表明这些问题间的一致性作为具体的基督教希望之内容,如何能够为耶稣基督的生活、教导、受难及复活所澄清、确定以及阐明。^①

五、结 束 弯 路

因此,现代神学在笛卡儿剧场观念的束缚中运作,建构出一种既是个体主义
37 (宗教建基于我在此时此地的经验),又是总体性(人性在其中被设想为统一的)的神学。后现代神学则居于一个全然不同的空间中,因为如果借以描述宗教经验并令其成为可能的语言并非个体的创造,那么宗教自身便具有一种不可化约的社会及历史成分。对宗教现实的研究只有当信实的历史群体(community)作为其对象时才是最为深刻的。因此,拉希问道:“何种群体可以作为终末希望——这种希望能够有效地批判一切对特定的地点与时间、国家与命运、计划与政治之偶像化的绝对化——之象征性、圣礼性的表达而被现实、具体地想象?”^②如果说拉希被维特根斯坦所激发,改变了他继承自现代神学的问题,那么就约翰·霍华德·尤达(John Howard Yoder)转化了其答案而言,他可以被视为占据了一个类似的位置。

尤达由一系列的矛盾构成:他是一个门诺派(Mennonite)神学家,^③曾跟随巴特学习,在圣母大学(the University of Notre Dame)结束了其教授生涯;一个积极的和平主义者,始终致力于推动制止基督徒相互残杀的“谦卑计划”作为放弃战

① Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, p. 17.

② 同上, p. 191.

③ 尤达拒绝“门诺派神学家”的称谓,而更乐于将自身视为一个大公的神学家。

争的第一步；一个宗派主义者（以特洛尔奇的标准来看），倡导有力的社会行动（尤达自己同时致力于门诺派的救济和在欧洲以及阿尔及利亚的传教活动，并在不同的职位上为世界基督教协会效力二十年）；一个教会史学家，既是后现代主义者，同时也是前现代主义者，因为他肯定耶稣的生活与教导——包括禁止杀人——须成为我们今日的规范。

尤达通过教会史的大门进入了当代神学的论争，他主要关注的是崇拜耶稣之群体的历史实在性。尤达将这一群体之完整的历史延续性不仅理解为允许说“这个就是那个”（即这一今天的教会就是以前的那个教会），亦理解为对这一群体当前的道德判断之证实（借由当前教会与1世纪教会的语言与生活方式的近似）。因此，尤达质疑对在第一原则的理论证明中寻找伦理与神学之基础的现代性执迷，因为这种执迷忽视了显而易见的前提条件：“必须有一种人类的社会结构，在其中人们的关系经由交流——通过不同的符号，但最明显的是在语言中——作为中介得以建立。”^①

38

在理论基础的缺席中，尤达认为伦理学必须始于“一种道德生活的现象学”，即始于对一个现实群体之道德生活的描述。讽刺的是，这样一种描述事实上比对假定的第一原则之说明更少具有偏见，因为群体生活服从于一种哲学讨论并不服从的标准：一个历史群体的生命力有赖于其交流的持续顺畅。因此，“对一个可生存的社会而言，大部分这种交流必须在大多数时间是‘真实的’；换句话说，它必须为建构我们的共同生活、依赖彼此以及不会始终失望提供一种可靠的基础。”这种社会矩阵是伦理学所无法超越的既定事实。“在任何人要求说明它为何能起作用之前，这一结构便存在，并或多或少良好地发挥着功能。因此，我们能做的‘说明’并非‘批准’，而是一种后验的（*a posteriori*）解释。”^②

因此，对尤达而言，基督教伦理学不能从神学中被分离，因为两者均包含了对福音的说明，它自新约时代起就一直体现于信仰群体的生活方式之中。耶稣对当代的信仰者而言具有重要的意义，这是因为耶稣对原始的群体即具有重要意义。然而，尤达并非鼓吹一种幼稚的圣经主义（*biblicism*），以代替其他化约主

① Yoder, “Walk and Word: The Alternatives to Methodologism,” in Stanley Hauerwas, Nancey Murphy, and Mark Nation, eds., *Theology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1994), p. 79.

② 同上, p. 80。

义的方法论。他解释说：“恰恰由于我对一个群体的忠实，而这又反过来忠实于正典的可说明性，我认为不可能将这种可说明性压缩进这样一件束身衣（如圣经主义）之中。”^①相反，“对方法论上的化约主义之怀疑与对包括圣经在内的任何一段真实历史的‘厚重’阅读，很自然地相互密切关联。”^②因此，尤达认为在正典与群体之间存在着一种辩证的关系。

一方面，正典塑造着群体。忠诚于由耶稣的故事所建立的十字架模式，是那些视圣经文本具有神圣性的人的首要目标。圣经文本被人们以不同的方式阅读——作为文学，作为科学，作为小说，等等——然而那些认为圣经是正典的人，将其作为神圣文本而阅读，并令自己被文本所质询，而不是成为对文本的质询者。尤达的“前批判”^③阅读策略使他能够很熟悉对文本细节[体现在《耶稣政治》（*The Politics of Jesus*）^④一书丰富的脚注中]的历史一批判争论，同时又不会为历史一批判的挑战所困扰，后者将圣经当作研究对象而非观察世界的镜头。

另一方面，群体生活对恰当地阅读圣经而言亦是具决定性的。在我们知道圣经应该被如何阅读之前，尤达希望我们弄清正在进行这一阅读的“我们”是谁。因此，在“教会的他者性”（*The Otherness of the Church*）中，尤达通过详细叙述基督教在教会可悲的君士坦丁化之前以及之后的历史，坚持捍卫教会之于以及对立于世界的独特身份。^⑤类似地，尤达写道，耶稣的“原始革命”是将教会建立为一种与共同生活的世俗策略不同的、基进的和平主义在社会之中的具体化。^⑥当这个群体正确地阅读圣经时，其阅读会采取一种普世对话的形式，有时是改革性的，有时是先知性的，只有群体中的人才具有一种精确发展的、足以辨别出差异

① Yoder, “Walk and Word: The Alternatives to Methodologism,” in Stanley Hauerwas, Nancey Murphy, and Mark Nation, eds., *Theology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1994), p. 87.

② 同上, p. 88.

③ 参见 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).

④ 第二版 (Grand Rapids, MI and Carlisle, UK: Eerdmans and Paternoster Press, 1994).

⑤ John Howard Yoder, “The Otherness of the Church,” in Michael G. Cartwright, ed., *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), pp. 53—64.

⑥ John Howard Yoder, *The Original Revolution* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1971), pp. 148—182.

的时机感。

图尔明曾写道,现代性是一个巨大的 Ω 形的弯路。^①如果图尔明的比喻是恰当的,那么我们就应对发现后现代哲学与其前现代亲之间的许多共同之处,(这个议题在此不便详述)以及后现代神学找到了其与前现代神学之间的亲缘关系而感到惊讶。当拉希参照维特根斯坦建构其神学的同时,尤达的神学则与英美后现代思想产生了共鸣,即使他以仔细研读历史上的基督教群体的方式在表面上回避了哲学。在我们看来,无论是拉希抑或尤达,都为在笛卡儿的唯我论蛊惑下孤独成长的神学家揭示出了一条前行的道路。

六、一种新兴的群体实践神学

作为在现代世界中出生和成长的作者,我们必须拒绝这样一种诱惑,即以—种对英美后现代神学的一般哲学特征的理论定义开始这一章的内容。我们代之以例证以及历史的叙事来开启这一章。虽然在这—点上,一个概述也是恰当的。我们提出了一种对“后”现代的理解,它通过摆脱那些塑造了现代性之两难的画面与图景,解决了这些两难。在这里,我们聚焦于笛卡儿剧场的图景,因为我们将其视为最有影响力的,但除此之外还有其他一些图景:作为一座建筑的知识,作为一个与之分离的世界的照片(再现)的语言自身,作为一系列不同层次的复杂整体全部化约为其最简部分的物质实在。^②

40

在笛卡儿之后的几个世纪里,一个世界性的欧洲哲学群体分裂了——人们现在必须指明“英美”或“大陆”传统——但这并非一个地理上的区分,而是一种流派的区分。自20世纪中叶开始,一些英美传统的神学家一直致力于解决现代的难题。这里我们只能提及其中最重要的几位。吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)^③和理查德·罗蒂^④加入了维特根斯坦对笛卡儿之心灵的批判。奎因

① Toulmin, *Cosmopolis*, p. 167.

② Nancey Murphy and James Wm. McClendon, Jr., “Distinguishing Modern and Postmodern Theologies,” *Modern Theology* 5(1989), 191—214.

③ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (University of Chicago, 1949).

④ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

(W. V. O. Quine)则提供了一种作为网络的知识图景,以代替笛卡儿之建筑的图景。^①奥斯丁(J. L. Austin)表明了语言的社会及实践方面如何优先于指涉及再现。^②托马斯·库恩(Thomas Kuhn)强调了群体实践在科学中的角色。^③阿拉斯戴尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)则强调了一切人类理性——包括理论的与道德的——在社会中的具体化及其历史根源。^④

因此,我们将其算作后现代神学家的那些人,或者明确采纳了这些哲学的发展,或者通过其他路线达至了类似的立场。一些代表人物包括:戴维·布莱尔(David Burrell)以及罗恩·威廉姆斯(Rowan Williams),两人明显受惠于维特根斯坦;耶鲁学派及其同路人,他们承认受惠于维特根斯坦、奥斯丁以及奎因;小詹姆斯·麦克伦登与斯坦利·豪尔瓦斯(Stanley Hauerwas),两人承认受惠于奥斯丁及维特根斯坦,但却像尤达一样,沿着截然不同的路线得出了类似的结论。

41 尽管有过分简化的危险,我们仍然能够认为所有这些神学家都共享着同一个观念,那便是心灵之不可化约的语言结构,并因此已经与现实紧密交织在一起。不存在关于知识或者指涉,又或者再现的一般问题。相反,存在着与不同学科在其发展的特定阶段相关联的关于意义、知识以及实践的特殊问题。神学有其自身特殊的认识论、语言以及实践的问题。神学家并非在开始研究之前必须等待一种充分的哲学基础;他们已经是一个探究传统的一部分,因此其使命并非从零开始,而是继续其前辈的工作。

因此,对后现代神学家而言,并不存在关于神学是否以及如何可能的一般问题——很多人在早餐前问这个问题!也无需回答“‘上帝’这个词是否有所指?”的问题。这个问题应该换成“我们的上帝究竟是怎样的?”对他们而言,无需以“基督教是否真实?”这一问题作为开始。问题毋宁是:“是否有很好的理由成为一名基督徒,奉行这样一种生活方式?”,这既是一个道德问题,也是一个认识论

① W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," *Philosophical Review* 60:1(1951), 20—43.

② J. L. Austin, *How to do Things with Words*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1962).

③ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn (University of Chicago Press, 1970).

④ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1988).

问题。

然而,为什么是后现代?我们强调了图景在塑造一段历史时期的思想方面的角色。是一幅图景(旧的那个)不如另一幅好吗?对此的回答要求某种对哲学改变如何发生这一问题的反思。我们认为,是图景产生了哲学理论及规划。但有些时候,哲学规划也会遇到障碍;这些理论会屈服于不断的批判(例如基础主义)。当一个新图景被提出时(例如奎因的网络),它不仅是提供了另外一种选择和一些新的资源,同时也表明旧规划为何会失败,为何必然会在某处失败。因此,没有回头路。

进阶阅读书目

Kallenberg, Brad J. , *Ethics as Grammar: Changing the Postmodern Subject* (University of Notre Dame Press, 2001).

Kerr, Fergus, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1986).

Lash, Nicholas, *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM, 1986).

Murphy, Nancey, *Beyond Liberalism and Fundamentalism* (Philadelphia: Trinity Press International, 1996).

Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics (Boulder, CO: Westview Press, 1997).

Placher, William C. , *Unapologetic Theology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989).

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979).

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (University of Chicago Press, 1990).

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958).

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus*, 2nd edn (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

第三章 后自由主义神学

乔治·亨辛格(George Hunsinger)

如果后自由主义神学(postliberal theology)依赖于某种被称为“耶鲁学派”的东西,那么后自由主义神学便会进入困境之中。之所以存在这种困境,原因在于所谓的耶鲁学派在现实中并无根据,很大程度上只是神学刊物的发明。它最多代表了某些兴趣的一种松散的联合,这种联合更多是由其所反对或展望之事带来,而非由任何共同的神学规划带来。

一个能够表明耶鲁学派更多是一种虚构的例子是,没有两张关于哪些人属于这一学派的名单是相同的。任何人都会同意一个更简短的名单,其中包括汉斯·弗莱和乔治·林贝克,两人都曾在同一时期任教于耶鲁,大致是从20世纪50年代至80年代。然而在这两人之后,被提名者就非常不同了,虽然他们也许能被分成三类:弗莱和林贝克在耶鲁的同事、与耶鲁有关的他们的同辈人,以及他们的学生。耶鲁学派包括布雷瓦德·蔡尔兹(Brevard Childs)、戴维·凯尔西(David Kelsey)以及保罗·霍尔默(Paul Holmer)吗?他们都曾是同事,并且均被提名;但是其他一些同事,比如尼尔斯·达尔(Nils Dahl)、韦恩·米克斯(Wayne Meeks)、吉恩·奥特卡(Gene Outka)或甚至罗伯特·克莱德·约翰逊(Robert Clyde Johnson)为何就应该被排除在名单之外,却并不清楚。这份名单是否包括斯坦利·豪尔瓦斯(Stanley Hauerwas)?他是一个被频繁提及的参与者,不在耶鲁任教,但却在耶鲁获得了博士学位。它是否包括——这里仅提几个人——威廉姆·普拉彻(William Placher)、布鲁斯·马歇尔(Bruce Marshall)、罗纳德·蒂曼(Ronald Thiemann)、凯瑟林·坦纳(Kathryn Tanner)、戴维·耶戈(David Yeago)、约瑟夫·迪诺阿(Joseph DiNoia)、詹姆斯·巴克利(James Buckley)或者我自己?谁知道呢?我们都在耶鲁完成了我们的博士研究,这似乎至少将我们置于了候选人之列。然而乍一看来,人们会在这些人中间看到非常大的差异。他们有何共同的兴趣或主题吗?

如果我们暂时只关注弗莱及林贝克的学生,也许能够认出某些特定的倾向,但这些倾向同时也伴随着不同程度的会聚、分歧以及不一致。其中一个轴的两端分别是“新认信主义者”(neo-confessionalists)和“新世俗主义者”(neo-secularists)。粗略地说,前者倾向于从传统出发来看现代,从已经接受的认信神学出发来看神学方法,从对教会的忠实来看世俗学科;而后者则更多地采取相反的路径,从方法论进入认信,或从世俗来看教会,这两个极端之间存在着复杂的选择余地。唯一真实的共同点也许在于以某种方法去调和这些旨趣。另一个轴代表了相似的认信立场可能具有的不同的教会论旨趣,改革宗、路德宗(几乎是福音派—天主教的倾向)、安立甘宗以及罗马天主教传统。除此之外、然而可能是更重要的另一条轴,涵盖或例证了在“后自由主义”与“新自由主义”(neo-liberal)立场之间的差异。但在某种意义上,这一差异可以认为是弗莱与林贝克之间的差异。

除了缺少一个共同的规划,耶鲁学派并不存在的主要原因是在这两个代表人物之间存在的未被注意到的差异。虽然并非绝对,但这些差异无论如何不能被忽视。弗莱的立场指向巴特;林贝克则指向阿奎那和路德。弗莱将神学同其他学科关联起来的方法非常自然地使人想到巴特的思维方式(福音/律法);相反,林贝克则受惠于路德(律法/福音)。弗莱的神学逻辑倾向于从特殊走向一般,从教会走向世俗,从认信走向方法论;林贝克的神学逻辑则或多或少地指向相反的方向,从一般走向特殊,从世俗走向教会,以及从方法论走向认信。^①两位神学家在谈论真理的问题上亦存在着差别。虽然两人都是赞同维特根斯坦的“非基础主义者”,都主张真理之认知的与实践的方面应被视为不可分离的,但弗莱并未追随其同事令其中一个成为另一个的功能。与林贝克令真理极大地依赖于实用相反,弗莱悄然令自身与一种他称之为“温和命题论”(moderate propositionalism)的更少实用主义的立场联系在一起。^②与此同时,弗莱亦不像他的同事

① 有关这两位耶鲁神学家如何在其方法论中遵循对立程序的类似反思,请参见 Mike Higton, "Frei's Christology and Lindbeck's Cultural-Linguistic Theory," *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), 83—95。

② Hans W. Frei, "Epilogue: George Lindbeck and The Nature of Doctrine," in Bruce D. Marshall, ed., *Theology and Dialogue* (University of Notre Dame Press, 1990), pp. 140—141.

那样,认为教义作为教义仅仅是规则性的(亦和建构性的相对立)。^①较之后者,前一位神学家因而在某种程度上有更严格的教义观。^②弗莱代表了“宽容的正统派”;林贝克则代表了“正统的宽容派”。

因此,在真理以及神学方法上,弗莱也许可以被更直接地视为“后自由主义”;林贝克则可被视为更接近“新自由主义”。这里所说的“后自由主义”是指神学中以传统为基础的理性,对其而言,真理与方法的问题极大地依赖于意义问题,而意义的问题则由圣经文本内的主题所决定。后自由主义希望在一个新的、不同的层次上实现一种覆盖、取消以及重构自由主义与福音主义的范式转换(paradigm shift)。相反,新自由主义更接近于一种在已建立的自由主义范式内部的修正主义扩展。它并未完全脱离,而是延续了现代性自身之自由主义/福音主义的分裂特征。

林贝克思想中的新自由主义因素可以在他的“文化—语言”(cultural-linguistic)理论中得以发现。这一理论实际上由三个理论组成:宗教理论,教义理论,以及真理理论。宗教理论是“文化的”;教义理论是“规则的”,而真理理论是“实用主义的”。关于宗教的理论也许是后自由主义的,而关于教义及真理的理论更确切地说是新自由主义的。对林贝克正如对现代自由主义神学一样,其“教义”和“真理”理论均被明显定义为是非认知性的。任何神学语言中可以想象的命题性内容都被相对化了。虽然相对化的策略有差异,然而现代自由主义神学对命题性内容的厌恶却是相同的。

现代自由主义神学倾向于将被普遍接受的教会教义视为命题性的,而将真理视为“经验—表现论的”。实际上,它进而将其关于宗教真理的非认知理论与

① 参见 Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 124—125。在这段论述中,弗莱讨论了历史上的卡尔西顿定义(Chalcedonian Definition)。需要注意的是,他并未在“第一序列”与“第二序列”的语言之间作出明确区分,而是更温和地区分了第一层次与第二层次的功能。最重要的是,弗莱并未将第二层次的功能仅仅视为规则性的。相反,他认可这一语法层次也提出了真理主张,以一种在概念上是“描述性”或“重述性”的方式发挥作用。亦可参见 p. 42。

② 关于林贝克之“自由主义”,可参见其论文“Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment,” in Timothy R. Philips and Dennis L. Okholm, eds., *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1996), pp. 221—240。他找到一种同时认可安瑟伦和阿贝拉德(Anselm and Abelard)对赎罪之讨论的方式。

被普遍接受的教义对立起来,结果是命题性内容同时被相对化并在意义与真理上依赖于逻辑上相对独立的诠释体系(例如,本体论、形而上学、分析哲学、历史主义、自然主义、社会理论、深度心理学,等等)。一旦基督教教义的内容被作为诠释体系的独立学科相对化、重新诠释以及化约,其实践的内容便立即被提升为宗教意义的剩余因素。

林贝克的“文化—语言”理论就它和其他方法得出了非常相同的结论而言,是“新自由主义的”。自由主义通过重新诠释相对化了教义的命题内容,而新自由主义则通过重新定义(“规则理论”)达成了这一结果。自由主义通过一种“经验—表现论的”(experiential-expressive)宗教真理理论提升了宗教的实践内容,而新自由主义则是通过一种更为实用主义的关于真理的新理论。新自由主义的批判并未和自由主义的范式决裂。虽然它以实用主义代替了表现论,但它倾向于延续自由主义对命题论的反感。以一种彻底的后自由主义观点看来,无论是自由主义还是新自由主义都未能公正地对待基督教叙事中的真理主张。

在恰当的意义上,对“后自由主义”一词的首次使用,出现在汉斯·弗莱的博士论文中。^①虽然在这篇论文中,它仅仅指的是巴特思想发展的两个基本阶段(从自由主义到后自由主义),但思考“后自由主义”作为一种独立神学选项的舞台已经被搭建好。正如弗莱所分析的,在巴特与自由主义之决裂中,至少有三个方面成为了对未来的预示:批判的实在论(critical realism)(辩证与类比)、上帝的首要性以及基督中心论。在这一点上,巴特与林贝克之间产生了一种可以想象的会聚。如果人们想要将巴特的后自由主义与后者的文化—语言理论关联在一起,结果可能是:一种由批判的实在论决定的真理理论,一种由上帝的首要性决定的教义理论,以及一种由基督中心论决定的宗教理论。虽然在这篇文章中,后自由主义不会被局限为“耶鲁学派”,但这一学派还是代表了更丰富、更完整的后自由主义神学——例如我们在诸如巴尔塔萨和巴特等人那里所发现的——的一个不完全的推动者以及一种独立的发展。接下来,我们会在与一些更大的规划之关联中检验弗莱和林贝克的某些观念,这些规划与一些重要的主题有关:真理,教

① Hans W. Frei, “The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909 to 1922: The Nature of Barth’s Break with Liberalism,” unpublished dissertation (Yale University, 1956), pp. 430—434, 513, 536.

义,宗教。^①

一、后自由主义：由批判的实在论决定的真理

林贝克关于神学语言之本质与功能的类型学,可以被认为就像是某种对两个苹果与一个香蕉的比较。“认知的命题论”(cognitive propositionalism)与“经验的表现论”(experiential expressivism)是同一类事物,但“文化的语言理论”(cultural linguistic theory)则不是。^②在分析后者时,与此相关的——正如我们已经提及的——是一种实用主义的真理理论,其观点更接近新自由主义而非后自由主义的立场。

我自己的研究包含了一个对林贝克的类型学同情的修正,即根据后自由主义的路径令其变得更为合理。^③虽然在理论层面不同于林贝克,这种修正后的类型学却不会同林贝克自《教义的本质》(*The Nature of Doctrine*)之后的作品无法相容。无论如何,之所以建构这种新的类型学,部分是为了重新恢复在林贝克的规划中已经消失不见的巴特的后自由主义。(在这些事情上,一种实际上无法说明诸如巴特和巴尔塔萨等人物的类型学,似乎包含了某种与自身的对立。)

这种修正后的类型学将认知的命题论重新命名为“字义论”(literalism),并将经验的表现论修正为“表现论”(expressivism)。从一种后自由主义的观点来看,前者真正的问题并不在于它是“认知的”抑或“命题论的”,而在于它达至认知或命题的方法。不考虑圣经关于上帝的叙事或语言是否真实,字义论将文本指涉的模式视为严格单义,这在后自由主义看来是站不住脚的。^④

另一方面,后自由主义在很大程度上同意林贝克对表现论的分析,但它毋需

① 因为这些显然都是非常巨大的主题,所以下文只是一个概述。

② 参见 Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), pp. 30—45。

③ George Hunsinger, “Beyond Literalism and Expressivism: Karl Barth’s Hermeneutical Realism,” in *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 210—225。

④ 这一类型的典型代表是 Carl F. H. Henry。参见其论文“Is the Bible Literally True?” in *God, Revelation, and Authority*, vol. 4 (Waco, TX: Word, 1979), pp. 103—128。

将想象中宗教语言所“表达”的,仅仅限定为非认知性的宗教经验。(某些林贝克之早期表现论的批评者认为,他们仅仅因为这种限制便会抛弃他的整个类型学。)表现论的逻辑并不会在它被扩展至包含了对社会或政治权力关系(例如,“父权制”)之隐蔽的语言表达时就发生改变。宗教语言之显明的内容在其指涉的模式中意义仍然是不确定的;其表面内容仍然必须被揭开及重新诠释以获得其真实的认知内容,而这总是隐藏的,且如果不使用某种逻辑上独立的概念体系(或诸体系的结合)便总是难以获得。因为圣经中无论是关于事件的语言抑或关于上帝的语言都不能被“字面地”直解,好像这些词语的含义都是显而易见的、无争议的,或者语境中立的,那么唯一可行的方法便被认为是“比喻地”或“象征地”理解。^①无论如何,在显明内容方面(关于上帝或事件),指涉的模式总是严格多义的。^②

根据修正后的类型学,“实在论”是后自由主义的独特选择。字义论将神学语言的指涉模式视为单义的,表现主义视为意义不确定的,而后自由主义则将其视为类比的(analogical)。类比(在巴特的神学中经常与辩证的表达模式相结合)允许在词语与对象、文本与所指之间存在相似与不相似两种重要的因素,无论文本的所指是上帝、历史事件,抑或某种两者的结合。根据定义,指涉的类比模式既非单义的,亦非意义不确定的,而是以一种林贝克的实用主义所不允许的方式具有群体的标准性以及认知论上的合法性。^③

在关于上帝的语言方面,通过选择指涉的类比模式,后自由主义只是重新找到了教父时期及中世纪的洞察,这种洞察在现代时期经常为自由主义与基要主义之间的二元冲突所遮蔽。“上帝是光,”爱任纽(Irenaeus)在一个非常精辟的评论中写道,“但他不同于我们所知道的任何光。”^④爱任纽相信,上帝在认知上的可

① 这种修正后的类型学清楚地表明,“直解论”和“实在论”都拥有为其自身语境所决定的对这些词的定义,且跨越类型学的各自定义彼此之间差异巨大。因此,仅仅诉诸“隐喻”毫无用处。

② 这一类型的典型代表是保罗·蒂利克(Paul Tillich),虽然有大量的学术性宗教研究成果。请参见他在 *Theology and Culture* 一书中的论文。 *Theology and Culture* (New York: Oxford University Press, 1964), pp. 3—75.

③ 我怀疑,直解论与表现论都有其适应林贝克实用主义的独特方式。有关一种对实用主义因素如何能够为实在论所适应,与此同时却不取消实在论的讨论,请参见 Hunsinger, “Truth as Self-Involving: Barth and Lindbeck,” in *Disruptive Grace*, pp. 305—318.

④ Irenaeus, *Against Heresies* II. 13. 4 in A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 374 (译文略有修改).

能性通过神圣的启示允许我们尽可能真实地描述上帝,与此同时,上帝之不可化约的不可言说性令我们最好的描述仍远远不够充分。因为只有上帝是真光,所以其他一切光都必然是不真实的及有所依赖的,然而我们唯一通向上帝所是的光之概念道路,却残酷地有赖于并非上帝所是的光。无论后自由主义是跟随巴特依据恩典的现实性、还是跟随巴尔塔萨依据罗马天主教对世界之圣礼(*sacramentum mundi*)的理解来思考这一问题,现代之错误的二元对立都被克服了。不同于以不可化约的超越性为代价获得的上帝之可理解性(字义论),或以真实的可理解性为代价获得的上帝之超越性(表现论),后自由主义之批判的实在论恢复了历史上关于在超越的不可言说性之中的上帝之可理解性的普世信念。

48 耶鲁对叙事的强调可以被放入这一语境之中。通过将巴特对圣经叙事(*Geschichte*)的独特的敏感性与奥尔巴赫(Albach)对字义实在论之形象的批判关联在一起,弗莱获得了一个既是批判性的、又是建构性的有利地位。在《圣经叙事的消逝》(*The Eclipse of Biblical Narrative*)^①一书中,他发展出一种对现代释经学的具有影响力的批判;而在《耶稣基督的身份》(*The Identity of Jesus Christ*)^②一书中,他构建了一种叙事基督论的雏形。在他后来的研究中,他从在形式上主张叙事题材如何符合逻辑地描绘耶稣之不可替代的、作为救赎者的身份,转向更为社会学及历史的、关于作为整体的教会如何以这种方式阅读福音的描述。^③

从弗莱的诠释学研究中,至少浮现出三个对未来的后自由神学而言十分重要的议题:首先,内文本性(*intratextuality*)与外文本性(*extratextuality*)的关系;其次,圣经叙事的后批判诠释;最后,如何理解圣经见证之总体的统一性。对弗莱来说,内文本性与外文本性的关联正如意义与真理的关联,同时他亦坚持保持两者在逻辑上差异的重要性。然而,他含糊的用语时常造成类似“叙事所涉及的”(耶稣基督的身份)仅仅是内文本的事物这种印象。然而,弗朗西斯·沃森

① Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).

② Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).

③ Frei, "The 'literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?" in *Theology and Narrative: Selected Essays* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 117—152.

(Francis Watson)准确地抓住了弗莱所要表达的含义,他将“内文本的实在论”定义为“关于实在之不可化约的文本性媒介,但这种实在先于及超越其在文本中的具体化。”^①文本之外的真实,是巴特曾经希望以重新构想真实的所指并继而单独诉诸恩典之实在性而加以解决的问题。^②他相信,圣经叙事的意义与真理并不完全依赖于被狭义设想的历史的准确性。后自由主义神学是否,或者在何种程度上应该追随巴特,是一个会被持续热烈讨论的议题。^③

后自由主义圣经诠释的含义能够在卡尔·巴特屹立的后自由主义形象中找到其最丰富的例证。正如鲁道夫·斯曼德(Rudolf Smend)所指出的那样,巴特是韦尔豪森(Wellhausen)以及现代圣经批判的合适继承人。^④巴特在原则上预设了圣经批判之完全的合法性,同时又避免了为其所伤害。他相信,这能够将我们从幼稚的实在论(字义论的单义)中解放出来,同时又不会沉重地决定(正如字义论者及表现论者经常设想的那样)关于意义与真理的更重要问题。他主张,这些问题在逻辑上仍然不能与圣经文本的直接表达分离,对这些表达我们无论怎样缜密地关注都不足够。虽然在事后看来,巴特的某些释经学观点似乎有些过分,或者太富有想象力,但我们绝不应吝于承认他在这一领域中的巨大贡献,这一贡献——连同巴尔塔萨的贡献——几乎尚未被开始利用与评价^⑤。

弗莱明白,对说明圣经的统一性而言,叙事的范畴并不够充分,即便他和巴特一样,将叙事视为这种统一性的核心^⑥。最近,除了其他一些变化之外,后自由主义神学已经开始诉诸正典的塑造以及以叙事方式建构的象征世界,或者作者

① Francis Watson, *Text, Church and World* (Grand Rapids: T. & T. Clark, 1994), p. 286. 沃森的著作是最近后自由主义诠释学的一个杰出例证。

② 关于巴特对叙事指涉对象的接受,可参见 Hunsinger, “Beyond Literalism and Expressivism,” in *Disruptive Grace*, pp. 212—215。有关其对恩典现实主义的诉诸,可参见 pp. 219—221。亦可参见 George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 289 n. 1。

③ 有关弗莱及其对巴特的修正,特别是对基督复活之历史调查的确切状况,可参见我在 *Theology and Narrative* 之后记中的讨论, pp. 265—268。

④ Rudolf Smend, “Nachkritische Schriftauslegung” in *Parrhesia: Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag* (Zurich: EVZ-Verlag, 1966), pp. 215—237。

⑤ Brian Mcneil, “The Exegete as Iconographer: Balthasar and the Gospels,” in John Riches, ed., *The Analogy of Beauty* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp. 134—146。

⑥ Frei, “Remarks in Connection with a Theological Proposal,” in *Theology and Narrative*, pp. 31—32。

二、后自由主义：由上帝的首要性决定的教义

的言说。^①这显然是一个非常大的领域，这里不便详谈。如果允许进一步评价巴特的话，那么正是与此相关。他并不认为圣经的统一性最终有赖于上面提到的任何方案。他的研究先于编修批判(redactional criticism)的出现，这一事实并不像有些人认为的那样是一个巨大的妨碍。他足够了解圣经的多样性，因此认识到没有一种在概念调和上的巨大努力能够成功。相反，他提出了一种后自由主义的并列策略，这一策略既规则又灵活，集中关注的是一个名字而非一种体系的特殊性。^②活着的那个耶稣基督自身便是圣经的统一性，它要求毋需单独的统一规划(或一系列规划)之援助的辩证说明，这是一个有待后自由主义探索其承诺的选择。

林贝克关于教义的“规则理论”并没有太多的采纳者，似乎今后也不会有。林贝克承认其计划的独特性：“认为尼西亚信经在其作为一个群体教义的角色中并未作出第一序列的主张，这似乎有些奇怪，然而它正是我所赞同的。”^③反对的理由之一是，即便是维特根斯坦也未像林贝克一样，在第一序列和第二序列的语言之间作出二分。弗莱则更接近维特根斯坦的立场，他假设对一个命题之“第二层次”的教义性使用可以同时既是规则性的，又是断言性的(或多或少作为通常的教会立场)。另一个理由在于，林贝克似乎误解了朗纳根(Lonergan)对尼西亚信经的讨论。正如斯蒂芬·威廉斯(Stephen Williams)所表明的那样，朗纳根——林贝克非常倚赖他的思想——并未将尼西亚信经仅仅看作是规则性的。^④最后，作为一种说明持续存在的普世分歧的方式(林贝克提出其观点的动机)，规则理论更像是一

① 有关一个很有助益的概述，可参见 Lindbeck, “Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval,” in Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight, eds., *Theological Exegesis: Essay in Honor of Brevard S. Childs* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 26—51。

② 有关这一并列策略的一个简要说明，参见拙文“Karl Barth’s Christology: Its Basic Chalcedonian Character,” in *Disruptive Grace*, pp. 131—147。

③ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 19.

④ Stephen Williams, “Lindbeck’s Regulative Christology,” *Modern Theology* 4(1988), pp. 173—186.

个难以实现的伟业。对教会间的和解而言,最大的希望似乎并不在于一方向另一方让步(林贝克提到的除了他自己的计划之外唯一的选择),亦不在于缩小难以解决的分歧,而在于在相互的忏悔中推进更为复杂以及多重维度的教义表述,这种表述能够批判地采纳对方观点中正确的东西(扬弃)。

然而,林贝克的规则理论成功地引起了人们对基督教叙事中特定命题的(隐含的或明确的)特殊公理性地位的关注。这些公理,无论是规则性的,还是断言性的,抑或两者皆是,经常与在现代性中占统治地位的可信性结构发生矛盾。那些在这一可信性结构中进行研究的神学家,诸如戴维·特雷西或詹姆斯·古斯塔夫森,指责林贝克以及整个后自由主义的神学事业为一种“信仰主义”。福音派的保守主义者站在他们的立场上,则提出了一种类似的关于“相对主义”的忧虑。虽然这些指责并不总是有仔细的定义与分析作为支持,但它们确实显示出一种广泛存在的对后自由主义认识论的不安。对此,我们该如何回答?

这又是一个非常大的、得用很多篇幅才能处理的主题。对维特根斯坦之后的非基础主义的哲学讨论,时常走向有利于后自由主义的方向。^①巴特和巴尔塔萨的神学认识论最初对很多人来说似乎有些奇怪,但依据最近的哲学发展来看则不足为奇。例如,阿拉斯代尔·麦金太尔发展出一种对基于传统的理性之说明。他拒不认为在评价相互竞争的大型传统时能够保持中立性;并且他通过移情、想象以及洞察的方法解释了他们各自的拥护者何以能够理解和不赞同彼此,以及彼此学习。一种范式转换,即从对一种大型传统的忠诚转向另一种之合理的可能性,被小心地加以探讨。然而,正是一种视角中立——即“一种独立于传统的理性普遍性”——的幻觉明显存在于这种作为“信仰主义”和“相对主义”的(基础主义的)认识论焦虑背后。^②一种立场中立的幻觉必须被抛弃,因为它成为支配实存性忠诚的大型传统时,(对任何人来说)便无法回避信仰的风险。

51

① 有关一种带有神学旨趣的对“非基础主义”的简要介绍,请参见 William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989), pp. 24—36。关于一种更专门的讨论,请参见 John Thiel, *Nonfoundationalism* (Minneapolis: Fortress/Augsburg, 1994)。

② Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1988), pp. 335, 352—353。

在后自由主义神学与当代认识论之间,能够令人想到一些相似之处,这些相似之处才刚刚开始被研究。例如,巴尔塔萨的宗教认识论与希拉里·普特南(Hilary Putnam)的“内在实在论”(internal realism)存在相似之处。根据维多利亚·哈里森(Victoria S. Harrison)的观点,五种关键的相似点值得注意。^①(1)一切知识都始于一系列关于世界的前信念;没有某种先在的信念,任何知识都不可能存在。(2)因为客观性总是相对于一种概念体系而言的,所以客观性不同于中立性。“客体真实存在,然而……人们需要一种恰当的概念体系认出问题中的对象。”^②(3)因为方法必须依赖于知识的对象,所以没有一种方法能够适用于所有形式的研究。(4)在各种学科之间,理性是类似的,而非相同的。(5)在任何领域,某种主观信念立场都是获得知识的前提条件。简言之,像麦金太尔一样,普特南亦认为不存在我们可以诉诸的中立的理性观念,这是一个为后自由主义神学所共享的信念——和存在于其标准的自由主义及福音派形式中的现代神学相对立。

52 在《基督教神学的类型》(*Types of Christian Theology*)一书中,汉斯·弗莱反思了神学与其他学科之间的恰当关系。他拒绝了不同的现代选择而赞同后自由主义。无论是给予世俗学科以逻辑上的优先性,抑或将它们放在与基督教神学平等的相互关系中,都是不恰当的。世俗学科应从属于“基督教的自我描述”(弗莱语),并且仅仅是在临时的基础上,以描述、而非大规模的诠释为目的而被使用。虽然弗莱所给出的从属理由很大程度上指向一种实用主义(基督教神学是一个关于群体之自我描述的实践学科),但更本质的理由——如果已经被充分发展的话——似乎也在起作用。在实践神学事业时,弗莱要求基督教的范畴之于其他学科拥有逻辑上的优先性。^③这一提议显然是其在讨论“上帝的优先性”——作为巴特同自由主义之决裂中的一个重要主题——的博士论文中已经得出的方法论成果。他指出,“神学的出现,是由于教会因其对上帝的言说而对上帝负有责任。”^④

① Victoria S. Harrison, "Putnam's Internal Realism and von Balthasar's Epistemology," *International Journal for Philosophy of Religion* 44(1998), 67—92, esp. 82.

② 同上, p. 85.

③ Frei, *Types of Christian Theology*, esp. pp. 38—46, 78—83.

④ 同上, p. 39.

这里举出两种对弗莱方法论建议的应用,可以更好地帮助我们理解。到目前为止,由亨辛格(Deborah van Deusen Hunsinger)所发展的学科间规划,也许最清楚地说明了弗莱的类型学中的后自由主义语法。她提出,在神学与心理学的关系中,将优先性赋予心理学,或将两者平等地关联起来,又或者将两者“整合”(integration),都是不恰当的。“整合”并非一种理论目标,而是一种有待教会的实践者(在教牧辅导的语境下)发展的技巧。支配相关的学科间关系的语法由卡尔西顿(Chalcedonian)模式所提供。在实践中,神学与心理学通过一种不可分离的统一(“不能分开或离散”)、不可化约的区别(不相混乱或交换),^①以及不相对称的次序(神学之于心理学的逻辑优先性)的模式相互关联。正是亨辛格的不对称次序的原则,令后自由主义的方法论表达为上帝的优先性。^②

在布鲁斯·马歇尔(Bruce Marshall)最近的研究中,神学与哲学是两个由相同的后自由主义语法关联在一起(虽然更含蓄一些)的学科,但他不仅——在这里也许是恰当的——更强调神学的优先性,亦强调它的同化力量。与通常的现代方法论实践——它令基督教神学的内容依赖、从属于某种重要的世俗哲学(例如康德、黑格尔、马克思、海德格尔、布洛赫、怀特海、利科、荣格、哈耶克、福山、伊利格瑞、德里达——可以一直举下去),^③抑或被后者所同化或限制——相反,马歇尔提出了一种截然不同的观点。他不仅反对当代哲学中某些最强硬的观念(佛里格、塔斯基、戴维森),亦准确无误地表明了后自由主义的观点。他在三一论的基础上主张,基督教认识上帝的方式在它为信仰辩护时应具有无限的优先性,以这种方式,他提出以一种三一论的方式重塑关于真理的观念。如果不考虑对细节的争论的话,马歇尔很好地证明了弗莱所说的临时地、描述性地使用一种世俗学科而不丧失恰当的神学控制,这意味着什么。^④

① 值得注意的是,通过允许每个学科用拥有其真正的相对自治(“不相混乱或交换”),以及通过特别关注关系的模式,后自由主义阻止了与一种类似于激进正统(radical orthodoxy)的运动相关联的方法论帝国主义。

② Deborah van Deusen Hunsinger, *Theology and Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

③ 就激进正统仅仅颠倒了这一关系而言,它仍然深陷现代性的图囿之中。

④ Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge University Press, 2000). 请注意,虽然马歇尔同意一个命题的意义依赖于它的真实性(pp. 90—96),但他亦认为“一个命题是否真实,部分依赖于它所表达的含义”(pp. 97—98)。在相关意义上,他的观点与本章开头所定义的“后自由神学”一致。

三、后自由主义：由基督中心论决定的宗教

真正的后自由主义神学处理宗教时的标志是，它是基于明确宗教委身才开始讨论的。与其在认识论上的非基础主义方向一致，它将现代在中立性的基础上展开讨论的尝试视为一种幻觉；因为中立性最后仍是一种非中立的委身，更糟的是，它经常会导致宗教诠释的扭曲。虽然后自由主义并未逃避寻找一种能够阐明什么是“宗教”的、充分的描述性范畴，但它所赞同的描述在形式上足以包括一切相关现象，却在结构上足以允许宗教间的不一致以及不可化约的差异。它能够承认现实中的宗教委身时常成为傲慢、固执以及暴力的根源，与此同时仍然在传统内部寻找能够对抗这些可悲罪恶的资源。

对后自由主义神学而言，不存在一种强制性的策略，用来调和形式的描述与明确的宗教委身。唯一的要求是以某种方式公正地对待两者（而评估的标准则是两个要求被满足的程度）。在描述过宗教的谱系之后，保罗·格里菲思（Paul J. Griffiths）提出了能够区分宗教的三个特征：全面性、不可超越性以及核心性。一个宗教将提出一种对世界的“全面”说明，这种说明以某种方式提供了一种关于经验的一切方面的解释框架。“不可超越”的意思是，对它实际的拥护者而言，没有其他说明能够替代或者包含它。它亦是“核心”的，因为它必然与有关人类实存的最深层问题相关联（终极的委身、生活方式、道德、死亡，等等）。^①这里我们感兴趣的并非这一说明的相对的充分性，而是这种说明的类型。正是这种类型很清晰地表明，就一个人不可能同时忠于一种以上的宗教而言，宗教在本质上是排他的。^②格里菲思——也许是宗教多元主义的后自由路径的最杰出代表——进一步将他的形式规划与一种对巴尔塔萨关联基督论与宗教多元化的方式的强烈欣赏关联起来。^③

格里菲思明显受惠于林贝克的具有影响力的“文化—语言”理论。像格里菲思一样，林贝克亦在很大程度上从一种形式的、现象的分析走向思考明确的宗教

① Paul J. Griffiths, “The Properly Christian Response to Religious Plurality,” *Anglican Theological Review* 79(1997), pp. 3—26.

② 调和主义的问题较为复杂，虽然不会废除这一解释。

③ Griffiths, “One Jesus, Many Christs?” *Pro Ecclesia* 7(1998), 152—171, esp. 165—168.

(基督教)委身。他认为,宗教并非首先是赞同一种宗教真理;它也并非首先是关于特殊的象征形式(无论是否是语言的),后者以某种方式将深层的、前语言的“宗教性”经验加以整理及传递。相反,正如克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)已经指出的那样,宗教更像是一种人们能够语言性地居于其中的文化体系,且在其中人们被塑造进入一种生活方式,因而信仰宗教就像是学习一种语言。^①

林贝克的宗教理论的有效性,体现在它反对表现论对宗教真理的诠释。虽然语言与经验能够辩证地关联,但正如林贝克所主张的,很多人相信,从一种文化—语言的角度来看,经验更接近是为语言所塑造,而非相反。^②然而,格里菲思通过留给认知—命题的因素以更大空间的方式,提供了一种对林贝克之有价值的纠正:

然而,令人不安的事实仍然存在,即宗教的世界观中存在着与其关联的明确的真理主张;这些真理主张在很多情况下是彼此冲突的;并且这种真理主张的冲突,连同宗教目标之间的显著差异,使我们绝对没有理由相信所有宗教都指向同一个目标,抑或一切有关宗教之真理主张的冲突都只是表面的。^③

虽然林贝克毋需反对上述任何观点,但他对命题论的反感还是使他将宗教实际上包含不相容的真理主张的可能压缩到了最小。^④

55

在后自由主义处理宗教的路径之中,在那些从描述性的形式走向委身,与那

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 31—42.

② 同上, pp. 36—37.

③ Paul Griffiths and Delmas Lewis, “On Grading Religious, Seeking Truth, and Being Nice to People—a Reply to Professor Hick,” *Religious Studies* 19(1983), 75—80, esp. 79.

④ 总而言之,就林贝克表达了我所谓自由主义对命题论的反感而言,是“新自由主义的”。这种反感清晰地显露于他的真理理论及其教义理论中,且在某种程度上亦显露于其宗教理论中。然而他在某些方面亦是“后自由主义的”。首先,通过批判直解论与表现论,他尝试超越这些错误的选择。其次,他处理了类比指涉的观念,并认为当在实践中恰当地使用基督教神学语言时,它确实能够提供真实的主张以及部分真实的上帝知识,尽管我们无法将意义模式具体化。第三,他并不相信所有宗教真理主张之间的冲突都仅仅是表面的(虽然他希望最大化这种可能性)。他关于宗教作为一种文化—语言体系的观点,他与基础主义的决裂及其对不同宗教不可通约性的强调——最近是对以色列的无法化约的特殊性——所有这些都是非常重要的贡献。最后,他特别是通过以一种平衡弗莱对巴特的兴趣的方式倾向于巴尔塔萨,活跃了后自由主义的普世性。

些沿着相反的方向、从明确的委身走向形式的观点之间,存在着一种张力。前者,例如林贝克和迪诺阿,^①努力达至一种吸引人的、最小化冲突的妥协主义(irenicism);而后者,例如巴尔塔萨和巴特,更愿意走向一种观念强硬的论争与批判;格里菲思居于这两者之间的某个中间点上。然而,所有这些人都保持着基本的基督教认信,并且视其为在逻辑上无可争议,拯救唯有通过基督才能达成;并且,所有这些人都试图调和“唯独基督”(solus Christus)与非基督徒的得救。

56 格里菲思将基督教对宗教多元主义的回应分为先验与后验两个方面。因为巴特代表了后自由主义内部也许是最坚定的先验(亦是最具论争性的)回应,所以他的观点需要被大致描述,以丰富我们对整个谱系的认识。^②巴特首要关注的并不是宗教多元主义,而是作为一种现代基督教异端的“宗教主义”(religionism)。自由主义神学令经验—表现论的“宗教”成为了启示的标准,而非相反,这代表了一种以基督论为代价的致命的人类中心主义。追随着路德,^③巴特继而将宗教描述为一种不信的形式,因而是罪。作为一种永久的人类现象(不仅是在教会内),宗教永远都是不可避免的与徒劳的。因为它无法带来它所许诺之事,所以它只能导致“一种关于宗教的肯定、危机以及崩溃的无用循环,随之而来的是注定会重复这一过程的新宗教运动之爆发”。^④只有在一个人可以谈论“称义的罪人”之基础上,他才可以谈论“真实的宗教”。一些学者,例如林贝克,为一种宗教如何可能有排他性的真实(“概念的充分性”)提供了一种形式上的分析,而巴特的观点则是实质性的:“在诸宗教中,在真理与错谬的问题上只有一件事是决定性的……耶稣基督之名。”^⑤一种更丰富的对形式与实质性思考两者的阐释,以及一种更全面的对先验与后验

① Joseph A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992).

② 有关一个精彩的讨论,可参见 Garrett Green, “Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth’s Theory of Religion,” *The Journal of Religion* 75(1995), 473—86; Joseph A. DiNoia, “Religion and Religios,” in John Webster, ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge University Press, 2000)。

③ 路德是第一位将保罗与“律法”之辩解释为一种与“宗教”之辩的神学家(而非巴特或朋霍费尔)。参见 Martin Luther, *Lectures on Galatians 1535*, in *Luther’s Works*, vol. 27, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia Publishing House, 1964), pp. 87—90。

④ Green 对巴特观点的概括,参见“Barth’s Theory of Religion,” 481。

⑤ Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, part 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), pp. 280—361, on p. 343(这里使用的是格林的翻译,参见“Barth’s Theory of Religion,” 482)。

因素两者的分析,正如在格里菲思之最富前景的分析中所呈现的那样,为后自由主义处理宗教多元化路径的未来建立了一个重要议程。

最后,一个来自莱斯利·纽比金(Lesslie Newbigin)的评论,将会丰富我们对后自由主义如何从一种为基督中心论所决定的立场看待宗教的理解。纽比金对在很大程度上支配着当代讨论的排他主义(exclusivism)、包容主义(inclusivism)以及多元主义(pluralism)这三种范畴,提出了一个回应。后自由主义者认为自身不属于这三种范畴的任何一种。

将基督教与世界其他宗教的关系按照多元主义、排他主义或者包容主义进行分类已经成为惯例……[我的]立场就其肯定了启示在耶稣基督之中的独一无二真理而言,是**排他主义**的,但就其并不拒绝非基督徒之得救的可能而言,它又并非排他主义的。就其拒绝将上帝之救赎的恩典限制在基督教会的成员中而言,它是**包容主义**的,但它拒绝那种将非基督宗教也视为救赎媒介的包容主义。就其承认上帝之恩典的工作存在于所有人的生活中而言,它是**多元主义**的,但它并非一种拒绝上帝在耶稣基督之中的工作之独一无二性及决定性的多元主义。^①

在此,纽比金代表了弗莱所谓的“宽容的正统派”。以一种典型的后自由主义神学的方式,他将一种高度的基督论与一种开放的救赎论结合在一起。他相信,圣经对耶稣基督作为世界独一的以及不可或缺的救主的见证,仍然允许(甚至要求)特定的问题在希望之中保持开放。

57

四、结 论

虽然弗莱、林贝克以及“耶鲁学派”极大地推动了后自由主义神学,后自由主义神学所包括的人物却远比耶鲁学派要多。它不仅包括了也许是 20 世纪最伟

^① Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralistic Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 182—183(黑体为作者所加)。

大的两位神学家(巴特和巴尔塔萨),以及一位伟大的宣教士(纽比金),而且包括了一些很有前途的年轻神学家,他们的工作正在开始结出果实。我们可以通过一系列共同的目标、兴趣以及使命认出他们,特别是他们的普世主义兴趣以及试图超越现代之自由主义/福音派困局的愿望。由于非基础主义的出现为我们的文化带来了新的可能性,他们已经开始重新思考一些古老的问题,例如神学语言的真实性和学科之间的关系以及宗教多元主义。

进阶阅读书目

Frei, Hans W. , *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992).

Griffiths, Paul J. , “The Properly Christian Response to Religious Plurality,” *Anglican Theological Review* 79(1997), 3—26.

Lindbeck, George, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1985).

Marshall, Bruce D. , *Trinity and Truth* (Cambridge University Press, 2000).

Van Deusen Hunsinger, Deborah, *Theology and Pastoral Counseling* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Watson, Francis, *Text, Church and World* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994).

第四章 后形而上学神学

托马斯·卡尔森(Thomas A. Carlson)

既非以“后现代”、亦非以“前现代”或者“现代”为目标,“后形而上学”神学是关于法国思想家让-吕克·马利翁(Jean-Luc Marion, 1946—)对基督教的上帝与父的回应,作为绝对的爱与仁慈以及根据这种仁慈的“本质上的不合时宜”,^①这个上帝与父始终超越一切历史或文化的决定——即使他曾经在基督之中将自身完全舍弃给历史。以这种观点看来,马利翁的神学试图将基督教上帝的自我启示,从任何人类思想或语言的前设或决定中解放出来——首先是从一直以来都支配着西方形而上学传统的关于“存在”(Being)的思想和语言及其关于上帝作为至高存在的“本体神学”(ontotheological)概念中解放出来。

在他对作为“本体神学”的形而上学的批判中,马利翁主要是受惠于马丁·海德格尔,而在其后对海德格尔自身的批判中,马利翁诉诸伊曼努尔·列维纳斯的后海德格尔思想,但马利翁的核心神学观念在很大程度上决定性地为“神圣之名”神学以及“神秘主义”神学所塑造,后两者主要体现在亚略巴古的狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite,或“伪狄奥尼修斯”)在5世纪末、6世纪初的作品中。在狄奥尼修斯对一种不可想象及不可言说的“超越存在之善”的诉诸中,马利翁找到了一种超形而上学的“非存在的上帝”(God without Being)。“非存在的上帝”神学中的“非”(without)一词,并不意味着上帝不存在,^②而是意味着人类思想所能想象的任何神圣实存或非实存都必然无限缺乏位于启示之核心的神圣慷慨性。马利翁坚持认为,上帝的最高之名并不在形而上学对存在

① Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson (University of Chicago Press, 1991), p. xxii.

② 同上, p. xix.

(Being)或本质(essence)的描述中,而是在神学对善与爱的赞美中,因为有限的被造物首先必须能够爱,而上帝在“存在之先”便已经开始了爱,且唯独通过这爱,上帝的善被赠予万物——包括一切存在物的存在本身。如果形而上学的上帝,是一个必须以一种人类思想可以依据某种理性原则理解,甚至证明其所是的方式存在或实存的上帝,那么马利翁的基督教信仰之上帝,则是一个慷慨地令自身并非为理性所证明或为概念所理解,而在沉思与祈祷之爱以及圣礼生活中被接受的上帝。在这一信仰的基础上,马利翁将他的上帝表达为“非存在”,以能够“在与一切规定的关联中,呈现出上帝的绝对自由,这些规定首先包括对我们人而言,使其他一切条件成为可能甚至必要的基本条件——关于存在的事实。”^①

马利翁认为,正如为形而上学的历史所呈现及延续的那样,存在的首要性包含了一种误入歧途的尝试,即依据人类观念的标准去规定与理解上帝,且这一尝试在现代西方的主体哲学中达到了顶点。因此,马利翁的神学规划要求一种双重的批判:首先是对一切形而上学的批判,在其中,上帝被持续化约为某种观念(从柏拉图之善的形式、普罗蒂诺的太一,到笛卡儿的自因、莱布尼茨的充分理性原则);其次是与此相关的对现代形而上学的批判,在其中,上帝的形象(像一切存在物一样)仅仅被基于一种能够定义或衡量存在物之存在的主体性先验基础(从笛卡儿的我思,经过黑格尔的绝对主体性,直到尼采的强力意志以及海德格尔的此在)来构想。因此,马利翁在形而上学的历史中对“本体神学”的上帝观念的批判,与一种对现代语境中关于人类主体性的本体神学观念的批判紧密关联。^②

马利翁依据“偶像”(idol)与“圣像”(icon)的两极,来建构他对形而上学的神学批判。在马利翁的准现象学的论述中,这一两极定义了两种不同的神圣可见

① Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson (University of Chicago Press, 1991), p. xx.

② 在其对笛卡儿的精湛研究中,马利翁非常充分地理解了现代哲学基础中关于上帝(作为原因)的本体神学与关于主体(在我知之中)的本体神学之间的相互影响,参见氏作, *On Descartes's Metaphysical Prism*, trans. Jeffrey L. Kosky (University of Chicago Press, 1999)。

性的模式,或两种理解神圣的方式。^①在偶像之中,神圣进入可见性,仅仅依据人类主体的有目的的意识所设立的前提条件和限制;因此,在偶像模式中,我所见的神圣者被证明为是我自身思考的一种非直接或不可见的镜像,因而模糊了神圣者的绝对他性与不可理解性。相反,在圣像之中(这里显示出马利翁深受列维纳斯的影响),神圣之可见性不可化约地先于、并因此超越任何有目的的意识所设的条件与限制;因而在圣像的模式中,我并未在其可见性中建构神圣,而是通过对目的性的一种根本性颠倒,我首先面对一种其他者性超越我的意图与理解的神圣性,并因此为他所建构。

马利翁对形而上学作为一种“本体神学”的批判,建基于这样一种观点,即本体神学的“上帝”等于一种“概念的”偶像,在其中,某种完备定义的并因此是有限的“上帝”观念、某种对心灵所呈现的关于上帝的本质的论断被等同于上帝自身;这样一种实际上仅仅构建了纯粹人类思想之一种不可见镜像的观念与论断,妨碍了关于信仰的上帝超越任何定义、论断、本质或在场之所限这样一种基本的认识。同样产生于本体神学的思维,“无神论”与所谓对上帝之存在的“证明”都仅仅是这同一个镜子的两面;在两种情况中,一个人的立场(无论是否定还是肯定)的“成功”即刻成为一种失败,因为它依赖于清晰性与准确性,后两者被一个人用来定义一个在定义上即超越所有定义与本质的上帝之本质。如果上帝在定义上即是不可定义的,或在本质上超越本质的,那么无论是对上帝的否定还是对其的肯定——两者均基于某种观念上对本质的界定——都必然会失败,因为其必然是一种错误地将人类观念理解为上帝自身的偶像化。

为了理解这种将上帝限制在观念中的形而上学化约,人们必须同海德格尔一道,理解形而上学的“本体神学的建构”,在其中神学(特殊的形而上学)以及本

① 就偶像和圣像指向神圣之可见性或可理解性的模式而言,它们属于现象学的范畴;然而与此同时,圣像具有一种神学地位,即所想象者在可见面容中的参照,这在参照基督想象圣父中达到顶点:“不可见的上帝之形象”这一信念关注的首先是基督。仍有待指出的是这一属性在何种标准中具有一种规范性价值,而不是仅仅建构一种对圣像的应用,参见 *God without Being*, pp. 23—24, 关于马利翁思想中现象学与神学的复杂关系,参见拙作“The Naming of God and the Possibility of Impossibility: Marion and Derrida between the Theology and Phenomenology of the Gift,” in *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* (University of Chicago Press, 1999); John D. Caputo, “Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion,” in Caputo and Scanlon, eds., *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999)。

体论(一般的形而上学)根据一种关于“基础”的概念的模糊性而彼此关联。正如海德格尔在1957年的论文“关于形而上学的本体—神—逻辑学建构”(The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysic)^①中所主张的那样,在形而上学的思维中,存在本身(*Sein*)被理解为在其自身之中确立了任何存在物(*Seiende*)的基础,与此同时最高的存在者——被理解为自因的上帝,被用来解释作为一个整体的诸存在物。^②海德格尔认为,当神学与本体论以这种方式关联在一起时,存在与存在物之间的根本差异(“本体论差异”)便被遗忘或遮蔽了。在这种遗忘中,最高的问题最终关注的仅仅是存在物的再现,而这些再现之中的最高者便是作为最高存在物的上帝,它是其他一切存在物的作为自因的原因:“在基础意义上,存在物的存在在根本上仅仅被呈现为自因。这是形而上学的上帝概念。”^③正如马利翁所认为的那样,当上帝被束缚于原因的概念之中,并因此不得不遵循因果逻辑时,他便成为一个符合人类思维的标准并满足其需要的偶像。正如其后在莱布尼茨的“充分理性原则”——在此自因能够找到其完整的形而上学地位——中那样,这里的上帝仅仅是“我们理解一切存在物的原则”。^④

当以这种方式回答概念思考的要求与条件时,形而上学的上帝便不再是一种活的信仰实践的上帝或一种属于真正基督教信仰的上帝。在此方向上,马利翁接受并扩展了布莱斯·帕斯卡尔(Blaise Pascal)在哲学家的上帝与亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝,或理解的上帝与意志的上帝之间所作的著名区分。^⑤遵循着帕斯卡尔及奥古斯丁的路径,马利翁主张——与形而上学相对立——人与上帝关系中的真正障碍并非理解的薄弱,而是意志的自大;^⑥我们是在更充分的爱,而非更清晰的理解中走向上帝——通过形而上学的概念并不足以维系或激发的宗教

① Martin Heidegger, “The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysica,” in Joan Stambaugh (trans.), *Identity and Difference* (New York: Harper and Row, 1969).

② Heidegger, “Onto-theo-logical Constitution,” pp. 70—71.

③ Heidegger, quoted in Marion, *God Without Being*, p. 35.

④ Marion, *L'Idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977), p. 31.

⑤ Pascal, “Memorial,” in *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin, 1966).

⑥ 有关这一议题的历史处境,参见 Marion, “The Ideal of God,” in Daniel Garber and Michael Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1 (Cambridge University Press, 1998), esp. p. 292; 有关其现象学含义,参见 Marion, *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), pp. 419—423。

与圣礼生活走向上帝。事实上,正如海德格尔所指出的那样,因为人类对哲学家的上帝“既无法祈祷又无法献祭”,所以“放弃哲学家的上帝、作为自因之上帝的无上帝思考,也许更接近神圣的上帝”。^①

在这个问题上,尼采(1844—1900)所宣告的“上帝之死”在马利翁的神学规划中扮演了一个重要角色。如果海德格尔所诉诸的无上帝思考能够开辟一条通向某种更神圣的上帝的通路,那么通过摧毁一切形而上学的上帝概念,“上帝之死”便能够把握真正的神学承诺。马利翁主张,同上帝之死的相遇能够帮我们严肃地接受“本体神学的‘上帝’仅仅是一个偶像,它以形而上学的思维中将存在者之存在呈现为后者”。^②如果上帝只有在“我们要求超越本体神学”的程度上才能“开始抓住我们”,^③那么尼采通过超越本体神学对形而上学的批判,便能令我们对上帝的把握开放。从一个严肃对待尼采的角度,与此同时仍坚持基督教启示的绝对优先性,马利翁能够将尼采的“上帝之死”诠释为形而上学关于上帝的概念或偶像的失败,依据这样一种失败,上帝在现代思想中的明显缺席或撤离可以被认为恰恰标志着上帝的在场或到来。从这个角度而言,上帝的在场或到来正如一直以来一样,如今应该仍然是一种概念无法呈现的缺席。

马利翁根据一种父子之间的“距离”(distance)逻辑建构了这种在场与缺席、到来与撤离在神学上的一致,这种距离是他通过阅读诸如尼采(以及霍尔德林, Hölderlin)等现代思想家以及圣经思想和狄奥尼修斯的著作发展出来的。这种距离的逻辑,允许马利翁以圣经和基督教的语言说明“神圣者的撤离也许建构了其启示的终极形象”,^④以及甚至我们在现代思想与文化中对上帝的忽视也恰好标志着上帝之压倒一切的在场。对马利翁而言,丰盛与匮乏在没有人能活着见到的上帝之自我启示中——或更准确地说,在其爱超越理解的上帝之自我启示中——是一致的。这种爱最初通过父子之间的距离而实践,在其中,唯独分离才能带来父子关系。因此,匮乏与极度丰盛重合于其中的爱、在其中关联意味着分离的爱,必须以基督论及三一论的语言来理解,因为,“在神圣之中,匮乏与极度

① Heidegger, quoted in Marion, *God Without Being*, p. 35.

② *L'Idole*, p. 37.

③ 同上, p. 37。

④ 同上, p. 114。

丰盛重合,因为上帝认可——这正是圣灵令我们所见之事——与圣子之间的距离。”^①

匮乏与极度丰盛、礼物与遗弃的这种基督论及三一论上的重合,在其中爱通过撤离而增进,并通过增进而撤离的这种父子距离,恰恰是试图掌握并在思想上理解上帝的形而上学上帝观全然无法得见的。通过言说太多(一个被显现在一种思想理解中的上帝),由形而上学所制造的上帝概念就上帝在定义上即超越一切定义,或就上帝之最充分的在场只有作为缺席才被赠予人的思想而言,事实上无可言说。因此,现代对这些概念的摧毁能够留下一种明显的空白,这事实上为思考与言说圣父之无法理解以及不可言说的爱,重新打开了一个空间。

然而,在马利翁依赖于尼采的偶像的黄昏以及海德格尔对本体神学的批判的同时,这种依赖有其严重的限制,因为马利翁会在这两位思想家那里发现一种持续存在的偶像化:在前者那里是通过令诸神服从于权力意志;而在后者那里是通过令上帝服从存在本身的条件,并因此服从于对其而言存在本身作为一个议题的存在物——即作为此在的人类实存。

如果尼采的偶像的黄昏帮助我们清除了由形而上学所制造的太过有限的“上帝”概念,那么它仅仅是通过将这些概念理解为“权力意志”的表达才完成这一工作的;在这个意义上,在指向超越形而上学的偶像化的同时,偶像的黄昏自身仍是偶像化的。当尼采在形而上学的上帝之死中宣告与欢呼新的诸神可能诞生之际,这些新的诸神也只是表达了权力意志,并因此实际上重复了尼采试图超越的形而上学的偶像化。马利翁最后认为:“死去的‘上帝’仍然太接近形而上学,因为他的死并非偶像化,他的继承者也并非建立另一个偶像,但却仍然是形而上学的——由于权力意志。”^②因此,与那些帮助我们依据撤离或缺席理解神圣者之显现的最有影响力的现代思想家相比,尼采所做的还远远不够。

根据马利翁的神学观点,海德格尔在令我们超越本体神学方面同样既有成功,也有失败之处。如果现代思想的本体神学等同于一种偶像化,是因为它从笛

① *L'Idole*, p. 146.

② 同上, p. 102。

卡儿(1596—1650)经过尼采,令上帝的形象服从于一种思维或意志主体的限制,那么海德格尔尝试超越本体神学的至高存在物的思想,仍然维持着其偶像化的特征——它令上帝的形象服从于存在的条件以及此在的优先性,后者是对其而言存在本身作为一个议题的存在。正如马利翁所强调的那样,海德格尔在写作《存在与时间》(*Being and Time*, 1927 年)时以及在其“现象学与神学”的讲座^①中,就已经坚持认为“对此在的分析先于并决定着为基督教的事件——‘基督性’——所影响的存在。总之,对此在的分析在本体论上指向了一种前基督教的内容与材料,其‘基督性’仅仅意味着一种本体的纠正”;^②这意味着在海德格尔的框架内,“此在这一不变量对人而言比由信仰带来的本体变量更为重要。只是因为一个人首先作为此在存在,他才得以最终成为一个信仰者。”^③在这里,因为上帝只能在对本体论意义上先存的此在之修正中,扮演一个本体的角色,所以上帝被化约为一个其实并非全然至高的“至高”存在——因为在根本上他想要活动,就必须在首先由有限的世界中的存在本身所规定的条件内活动。一个与此类似的服从逻辑可以在海德格尔的晚期思想中发现,在这里,上帝的形象只能在“世界的世界化”(worlding of the world, 天与地、人与神的四重维度)之中,或在“存在的真理”之中出现,唯独其开放性首先令“神圣者的本质”成为可能,继而是“神性的本质”,只有在其启发下,“‘上帝’之名所必然命名者才能够被思考及言说。”^④同在 1927 年一样,在这些后来的语境中,令上帝从属于世界的世界性或存在的真理,也意味着令上帝从属于世界与存在唯独始终向其开放的有限的此在。

因此,马利翁关于形而上学以及海德格尔对其的克服的神学批判,要求一种对现代主体的抨击,这一主体不仅清晰地出现在笛卡儿之我思中,延续于尼采的权力意志中,且在海德格尔之此在中仍然存在。与一种主宰了直到海德格尔的现代神学的独裁主体相对立,马利翁的诞生于与圣父的圣像启示的关联中的神学主体,被塑造为聚焦于基督的主体性自身的被动性。

这一神学主体——其结构与此时性将再次出现于马利翁后来关于主体的现

① “Phenomenology and Theology,” in *The Piety of Thinking*, trans. James G. Hart and John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976).

② *L'Idole*, p. 267.

③ 同上。

④ 同上。参见 Marion, *God without Being*, pp. 70—72。

象学模式中^①——是在(或事实上是作为)一种对最初被赠予于与父的距离中的善、仁慈或爱的回应中出现的,且父对自身的启示并非依据任何主体需要或能够想象之事的条件,而是依据其自身的条件:作为他自身、关于他自身以及唯独从他自身出发——无条件且无法想象。如果主体并非偶像化的,那么它就必须在根本上被建构于与上帝的无条件、不可想象的爱的呼召的关联中,这种爱在并非作为存在、并超越一切预见与推断的情况下,依据被赠予于(或作为)父子之距离中的“礼物”视域而被启示。

马利翁认为,这一体现为一种超越存在之爱的、距离中的启示礼物,事实上已经在语言自身的事实中被表达,因为“通过溢满而理解及预见我们的语言之本质,在距离中作为一个事实——亦即一种赠予、一个礼物——来到我们中间。作为一种被赠予语言的动物,人在这些语言之中认识到距离”。^②为了回应一个我最初并未期待的礼物而诞生(语言从来都是已经被赠予的),我在接受以及对礼物自身的重复之中,并通过这种接受及重复——以回答它并经历它的方式——过这种回应的生活;甚至在我存在(在主格中,作为有意识和有自我意识的)之前我就已经被呼召(在呼格或宾格中),随时准备接下来回应这一将我赠予我自身的礼物。由于这一原初性的语言礼物总是在推延之中,因而我永远无法在我对它的使用之中或通过这种使用而掌控或拥有它。

对马利翁而言,这意味着我以语言形式对由语言礼物表达的不可理解之距离的回应,永远无法抓住这种距离的本质或者通过预测的方式掌控礼物或其对知识的要求。马利翁认为,“不可思考者甚至在我们认为我们听到他之先便开始言说;距离的先存性提供给我们一种先于并颠覆我们论断的语言。”^③由于在回应将我首先赠与我自身的语言礼物时永远具有一种延迟性,因而我便永远无法理解语言的本质,或者因此将其完全置于论断之中。这一语言之于理解及论断本质的优先性,对马利翁而言最显著地表达于他所认为的“名字(Name)的礼物”

① 有关对这一在对海德格尔之此在的讨论中发展出来的现象学模式的简要介绍,请参见 Marion, “L’Interlogué,” in Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy, eds., *Who Comes After the Subject?* (New York: Routledge, 1991)。有关一种更彻底的发展,请参见 *Reduction and Givenness* (pp. 192—202) and, *Etant donné* (all of book V, “L’Adonné”)。

② *L’Idole*, p. 242.

③ 同上, p. 198。

中：“关于不可思考者，比我们所（不）能论断更本质的东西，出现在关于名字的赠予中。”^①在与一般而言的人类主体性，以及更特殊而言的上帝之名和在基督论上对这一名字的接受的关联中，人们得以理解这一名字的礼物。

在一般而言的人类主体性的层次上，名字的逻辑以如下方式表达出语言作为礼物的逻辑：

我所承载的名字（我通过它称呼我自己，命名我自己以及认出我自己）在别人首先称呼我的名（我对其发出回答，我通过它为人所知及被错认，且它被加之于我）这一事实之后便反复重现。因此，关于恰当名字的经验——被接受或被赠予——从来不会停止确定个体在在场中的本质，但在原则上永远标志着个体并不与其本质相重合，或者其在场先于其本质。^②

66

作为礼物的名字并未通过论断抓住一种确定的本质，而是表达了一种超越任何关于本质的论断性定义的在场；事实上，“恰当的”名字只能“不恰当地”应用于主体，且归根结底表达了主体之在场的根本匿名性。马利翁的推论是，如果人类主体是这种情况的话，那么对上帝而言更是如此：“因此，在认为赞美将一个名字归于一个可能的上帝的同时，人们不应认为它恰当地或在本质上命名了上帝，它亦并未在其在场中命名上帝，而是标志了他的缺席、匿名性以及撤离——正如每个名字都隐藏了每个个体，只是未显明地指示了它。”^③

如果马利翁能够将名字解释为未显明的指示，或作为没有论断的指涉，如果他能因此将名字解释为缺席的、匿名性以及撤离的标志，这一解释的基础或灵感便来自圣经及基督论，因为“名字的礼物”首先指向了《出埃及记》3:14 中不可命名的名字，这个名字将在基督的启示中被最终赠予，根据狄奥尼修斯的观点，在其中超越的上帝“甚至隐藏于启示之中”。^④在道成肉身中，并通过它解释名字的礼物的同时，马利翁认为这一不可命名之名作为隐藏的对隐藏者的启示“在可思

① *L'Idole*, p. 198.

②③ Marion, “In the Name,” trans. Jeffrey L. Kosky, in Caputo and Scanlon, eds., *God, the Gift, and Postmodernism*, p. 29.

④ Pseudo-Dionysius, Third Letter, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist Press, 1987).

考者中作为不可思考者来到我们中间,因为不可思考者**亲自**将它送给我们”。^①不可思考者的位格性在场——道成肉身,作为不可见的父之圣像的基督——因此成为了理解一切人类主体性的基础。

事实上,从一种根本的被动性之中,人之主体接受了语言——首先是名字——作为一种礼物,只是在回应这一礼物时才出现的主体,生活在一种以语言的“意义剥夺”为特征的、关于人性的“基督模式”中。^②换句话说,接受语言作为一种古老礼物的主体,永远不能——通过关于想象与存在的论断性话语——掌控语言自身的全然被赠予性。在超越存在及其知识,并因此超越其语言之处,存在着神圣至善的慷慨性以及对这一至善的赞美——这要求一种马利翁将其定位于祈祷的赞美之中、本质上非论断性的或“赞美诗的”语言。这种语言在信经或主祷文中具有基督教的中心性,但它在原则上无法被等同于任何一种祈祷的确定内容;只有一种无限多形式的祈祷性赞美才能够恰当回答不可想象的“超越存在之善”的无限匿名性,这种至善的慷慨性被表达于不可命名之名这一礼物中。

总而言之,始终在根本上属于非论断性的关于赞美的神学语言,遵循着基督之生、死以及复活的逻辑。正如圣言在距离之中从父那里接受了他的名,并将他的意志交付于父的意志直至死亡,神学主体也以这样一种方式接受了其语言,在其中,任何通过论断而对意义的拥有都将消失,任何论断性的言说都会通过否定和沉默而“死亡”。然而,正如基督的死亡开启了复活一样,神学语言无限沉默也开启了对赞美的无限宣告。

在这里,对马利翁关于语言的神学理解而言,最重要的资源是神圣之名的神学与狄奥尼修斯(或法语的“丹尼斯”,Denys)的神秘神学,后者根据巴尔塔萨及忏悔者马克西姆(Maximus Confessor)的观点,“尝试将用另一个动词,赞美(*humnein*)来代替论断性的断言。”^③对马利翁而言,从一种论断性的语言转向一种赞美的语言归根结底是转向祈祷,而这正如亚里士多德所主张的,“是一种既非真、亦非假的逻格斯”,^④——即一种超越在肯定与否定之间作出概念性或形而

① *L'Idole*, p. 187.

② 同上, pp. 188, 189.

③ 同上, p. 232.

④ Aristotle, 被引用于同上书, p. 232.

上学选择的语言形式,一种标志着“去命名”的“第三条道路”的语言,即通过同时命名与非命名,指向对命名与非命名的同时超越。对这一“第三条道路”的理解,对理解马利翁处理整个“否定神学”问题的进路而言,是不可或缺的。

与很多对马利翁以及狄奥尼修斯的误解相反,马利翁正确地发现狄奥尼修斯的神秘神学超越了在肯定(kataphatic)与否定(apophatic)神学之间非此即彼的选择——就在概念陈述中建基于上帝的本质而言,两者都是偶像化。否定的语言并不比肯定的语言更充分地把握上帝,因此马利翁认为,狄奥尼修斯神学中的否定时刻其真正贡献在于,它提供了“一种对概念论断的两种真理价值的超越”。^①与“神秘”一词最恰当地关联,这样一种超越标志着神学语言的第三种模式,它通过狄奥尼修斯对“超”(hyper-)一词(上帝作为 *hyperousios* 是“超越存在”或“超本质”,作为 *hyperagathos* 是“超越善”或“超善”,等等)的使用而被阐明;马利翁认为,这些对“超”一词的使用是为了指出一种在其中上帝作为一切的原因既内在于万物,又超越于万物的方式——因此是一种在其中上帝可以接受任一存在物之名的方式,即便他超越于任何名字或存在物。同时超越任何肯定与任何否定,并因此既非黑暗也非光明、既非虚假也非真实,狄奥尼修斯的上帝能够超越在场与缺席之间非此即彼的形而上学选择,并因此能够打破任何直接的“在场形而上学”。

68

正如一种指向超越肯定与否定之间非此即彼的形而上学选择的语言一样,对马利翁而言,狄奥尼修斯所使用“超”的语言是对核心基督论真理而言唯一恰当的语言,这一真理即超越在场与缺席的上帝在其撤离中前进、在其前进中撤离。如果赞美的语言回应这一基督论的真理,那么它的方法是不以任何肯定或否定的方式阐述上帝的性质或本质,而是令自身在一种关于爱或渴望的语言运动中不断地走向上帝。神圣之名的不断丰富能够激发神学主体在面对上帝之永不枯竭的匿名性时的渴望。在这种匿名性面前,主体只能在“不充分的标志”下赞美上帝,这一标志保存了我们的语言与它所指涉的上帝之间不可逾越的鸿沟。^②通过赞美唯独“作为”三位一体、“作为”至善等等的上帝以承认这一鸿沟,并因此不要求以任何方式抓住上帝的本质,这一从论断走向赞美的运动标志着一

① Aristotle,被引用于同上书,p. 192。

② 参见同上,p. 233。

种从理论向实践、从形而上学向圣礼的转变。

对马利翁而言,这种对语言之实践的、圣礼的使用所包含的力量,清晰地出现在洗礼之中,在其中,“远非将一个我们能够理解的名加之于上帝,相反我们进入它不可宣告的名,而附加的结果则是我们接受了我们自己。因此,这个一切名字之上的名通过将自身排除于论断之外的方式,完美地去命名化了上帝,以便将我们容纳于它之中,并允许我们在它本质的匿名性的基础上命名它。”^①在洗礼中,我们被一个在我们理解它之前便被赠予我们的名所呼召,而我们则通过不断在圣礼中以赞美的方式呼唤不可命名之名来回应这一呼召。

因此,基督论关于语言的真理以这样一种方式被圣礼性地激发,在其中我们接受了我们自己的名字——或更宽泛而言,语言——作为礼物,而接受这一礼物的唯一方式是对它回应性的重复,在其中我们不断地命名与再命名那超越一切名字的名字。对马利翁来说,这一基督论的真理即是关于圣像的真理本身,因此也是圣像之主体性的真理,在其中进行思考与言说的我,被一种先于并唤醒这种思考与言说的不可想象的慷慨性所淹没。在马利翁的思考中,无论是关于圣像的启示还是由这一启示所产生的主体性,都超越了形而上学在其本体神学建构中的偶像化,因为按照一个不可理解的上帝之形象所创造的主体自身即是不可理解及非理解的。因此,狄奥尼修斯的“去命名”不会走向一种关于在场的形而上学——无论是在关于上帝的本体神学中,还是在关于一个自我建基、自我透明之主体的本体神学中,而将走向“一种关于缺席的神学——在其中名字被赠予为无名、不赋予本质,以及唯独由这种缺席所显明……然而如果本质与在场以及一种更不容置疑的基础与存在的概念都从这个名字中消失,那么人们便无法再谈论本体神学或形而上学,或者一种‘希腊’的视域。”^②

马利翁对一种“后形而上学”或“超形而上学”神学的阐释能在多大程度上取得成功,直接取决于他所发展的狄奥尼修斯的语言模式,能在多大程度上实际带来一种关于缺席的神学;或者更明确地说,取决于这一神学中的“名”能在何种程度上“作为无名、不赋予本质、唯独由这种缺席所显明的”而被或能够被赠予。在这一问题上,对马利翁最著名的挑战是由德里达提出的(马利翁事实上在其以

① “In the Name,” p. 38.

② 同上,p. 37。

“在名字中”为题的论文中回应了他)。马利翁与德里达之间的诸多分歧十分复杂,显然无法在当下的篇幅内处理,但关于这些分歧的概况及含义可以在此被简略加以描述。^①

关于狄奥尼修斯的神学以及马利翁对它的使用,德里达始终有所质疑的是狄奥尼修斯的上帝证明自身“超越”存在的程度与方式,以及与此相关的,狄奥尼修斯语境中关于“赞美”的神学语言能够实际上保持其“非论断性”的程度与方式。更进一步地,这两种质疑都指向了神学语境中关于“礼物”的核心问题。

德里达对狄奥尼修斯神学中的否定性(apophatic)语言的最主要质疑,是这种语言在马利翁所强调的对“超”一词的使用中,仍然处于关于存在或本质的观念之中,因为准确地说,这种语言试图真实地、非偶像化地指出上帝真实存在的方式——即便是以某种我们能够想象的超越或高于存在的方式。在将他自己关于延异(*différance*)的思想同诸如狄奥尼修斯的“否定神学”区别开来的同时,德里达指出,两者的区别在于“‘否定神学’的方法试图在超越一切肯定的论断,超越一切否定,甚至超越存在本身之后,保存某种超本质性,一种超越存在的存在。”^②在这里,德里达认为狄奥尼修斯使用“超”一词试图同时超越肯定与否定,并未将上帝从存在中解放,而是指向了上帝之存在的卓绝性,即上帝的无可比拟的存在模式。如果狄奥尼修斯的语言能够带来一种关于缺席的神学,那么这种缺席事实上成为了其存在超越一切有限存在物的上帝之超丰盛在场的一种功能。跟随着经典的新柏拉图主义的区分,狄奥尼修斯关于神圣的否定是一种并非依据缺乏或缺席,而是依据一种在场的过剩的否定。否定意在保存上帝的在场,而非拒绝它或令它处于不可决定性之中——在这个意义上,狄奥尼修斯语言中的否定运动仍是“经济的”:它放弃了关于上帝的有限语言,只是为了保存上帝的无限在场。^③

70

① 马利翁与德里达之间关于对狄奥尼修斯神学之诠释的争论,在拙作《轻率》(*Indiscretion: Finitude and the Naming of God*)一书的第六章中被概述;马利翁与德里达后来安排了一场对这些议题的公开辩论,在维拉诺瓦大学(Villanova University)用英语举行(1997年9月),这场辩论的记录——以及由卡普托撰写的评论即分析,参见Caputo and Scanlon, eds., *God, the Gift, and Postmodernism*。

② Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking,” in Harold Coward and Toby Foshay, eds., *Derrida and Negative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 77.

③ 关于这一点,请参见Caputo的分析,“Apostles of the Impossible,” pp. 195—197。

在这一层次上,德里达怀疑狄奥尼修斯的神学在试图谈论超越一切名字的上帝之名或试图思考超越一切思考的上帝的同时,事实上仍然忠实于一种试图真实地谈论及思考上帝及其存在的本体神学的结构,一种意在避免错误的谈论及思考方式的结构,这种方式将上帝的无条件的真实遮蔽于有限的,并因此是错误的我们人的语言与观念的“偶像”背后:

这是关于持守以任何代价言说真实、向关于名字的真理或向事物自身证明及交付自身之承诺的问题,例如它必须由名字所命名,换句话说,超越其名。这么做保存了名字……以这种方式,它同样属于哲学或本体神学之承诺的领域,它似乎突破了这一领域……并言说作为其本身、超越其形象、超越这种存在仍然可能成为的偶像、超越对他的所言、所见或所知的上帝;回应真正的上帝之名以及上帝超越我们所知或所闻的关于他的名而回应并且符合的名字。否定的过程拒绝、抗拒并排斥所有不充分的属性而最终到达了这一结果。它这样做是以真理的名义。^①

71 如果狄奥尼修斯的神学建构了一种同时使用肯定及否定的语言,以便通过超否定的方式同时超越肯定与否定的语言,如果它能够因此无限地指涉神圣,与此同时坚持一切人言与神圣之间不可化约的差异,那么它只有通过指出上帝之超本质存在的超丰盛在场来做到——尽管存在着否定的不同层次,这一在场自身却永远不受质疑。事实上,关于在场的假设是这一神学的起点,至少在其语言的无止境指涉运动的基础上,它不会包含这种可能性,即“人们也能够认为所指——任何保存名字的事物——是(或并非)不可或缺的”;虽然德里达断言“否定神学的整个历史……令自身总结于这一简短的公理中”,^②但与此同时,他也怀疑狄奥尼修斯和马利翁一样,预设了一个尽管看起来是缺席,但事实上仍是一个必要且过剩的在场的所指。因此,上帝并未超越存在,而是存在于最丰盛、最不可想象以及最不可言说的模式中。狄奥尼修斯的语言会不断地表达自身的不充

① Derrida, “Sauf le Nom,” in Thomas Dutoit, ed., *On the Name* (Stanford University Press, 1995), p. 69.

② 同上, p. 60。

分性,只是为了指出上帝的存在超越一切存在这一真理,且在这种方法中,否定神学的上帝并未从本体神学于存在之名下对真理的寻求中解脱出来。

与此同时,正如对待其他很多主题一样,关于否定神学的主题,德里达始终同时表达着一些不同的观点。因此,在质疑狄奥尼修斯的神学在上述意义上仍是本体神学的同时,德里达也强调否定神学能够颠覆其似乎也属于其中的本体神学的传统方式。一方面,如果忠于一种意在谈论关于上帝之真理的本体神学结构,那么在另一方面,否定神学也能在其最具颠覆性的否定中,体现出一种对任何传统的威胁或危险:“将命题置于括号或引号中,摧毁了每一个本体论或神学的命题,而将命题置于真理中则摧毁了哲学命题本身。在这个意义上,否定神学的原则在一种内在颠覆的运动中,从根本上反抗了它似乎来自其中的传统。”^①在这里,德里达指出了在任何否定神学传统内部都存在的一种含混性。同时依赖于并解构其传统的自我身份,否定的运动标志着一切传统之“自我差异”的“最显著证明之一”。^②因为神学中的否定运动需要它试图颠覆及破坏的肯定性语言的确内容,所以其定义有赖于这种肯定性语言的传统既需要包含否定性(为了避免偶像化),也需要控制这种否定性(为了保持传统的自我同一)。像一个寄生物一样,否定性存在于或依赖于一种传统,它既无法完全容纳后者,亦无法完全排除它。

72

在这里,传统的问题与“超本质性”及其结构的问题紧密关联,同时也直接关联着“非论断性”的语言问题。正如我们在上文中已经看到的,通过狄奥尼修斯对祈祷(*euchē*)及赞美(*hymnein*)的分析,马利翁发展出一种非论断性的语言理论,作为唯一一种适用于上帝的语言——他因为超越存在,因而拒绝一切论断。就上帝的本质不能被定义而言,神学语言无法论断关于上帝的任何事,而只能在其不可理解性及不可言说性中赞美上帝。马利翁认为,出于这一原因,且在这个意义上,神学语言的功能并非理论的、哲学的或形而上学的,而是实践的、神学的以及圣礼的。圣礼的语言并非在确定的形而上学概念中理解上帝,而是通过不断进行的祈祷赞美上帝。

① Derrida, “Sauf le Nom,” in Thomas Dutoit, ed., *On the Name* (Stanford University Press, 1995), p. 67.

② 同上, p. 71.

在拒绝过快地从赞美转向祈祷之同时,德里达想知道前者是否事实上必然并非一种论断性的语言形式。如果人们能够想象以祈祷建构某种形式的纯粹发言或恳求、某种形式对他者的纯粹呼求,在其中无论是他者的身份抑或呼求的内容都毋需被决定,那么人们能否认为赞美也是如此?德里达质疑赞美事实上保存了“一种论断性语言的风格与结构。它谈及了关于某人的一些事”。^①如果祈祷能够在实现一种对他者的恳求的同时,仍然令其超越确定性,那么赞美则似乎通过其内容决定了它的听众——如果只是将这一听众与其他可能的听众、其他可能的赞美接受者区别开来。与狄奥尼修斯和马利翁相似,德里达认为,这样一种确定性能够将基督教神学与所有其他围绕这位不可知者及不可言说者的可能言说区别开来:“人们怎能否认赞美的言辞限定了上帝,并且**确定了**祈祷者、**确定了**他者,即他对其发言,甚至将其作为祈祷的来源而提及和恳求的它?人们怎能否认在这种确定的运动中(这不再是对他者之纯粹的祈祷)提到的三位一体的、超越本质的上帝之名,将狄奥尼修斯的基督徒的祈祷与其他一切祈祷区别开来?”^②如果祈祷者令自身**对**一个不确定的他者发言,那么恰恰在其他者性与非确定性中,赞美便不只是**对**一个他者发言,而是在与其他可能的他者的区别中**谈论**他者;因此,尽管赞美作为三位一体以及超本质之善的上帝的语言并不充分,但这种语言仍然投入至一种并非无意义的确定性与决定之中;它关注一种结构,在其中一个无法理解的上帝却能够在其他事物中被认出是基督徒的上帝。因此在这里,关于论断性及非论断性语言形式的理论问题,也与诸如一个可辨认的基督教群体及传统的基础与维系等特定实践议题有关,而这些实践议题反过来在教会论及政治取向方面有着重要的意义。^③

最后,这种确定性不仅对于一个可辨认的群体及传统的基础与维系有着重要意义(并因此对马利翁神学中教会论及政治的含义非常重要),亦对“礼物”这一核心神学问题有着重要意义。在已经被广泛探讨过的对礼物的分析中,德里

① “How to Avoid Speaking,” p. 137.

② 同上, p. 111.

③ 关于对马利翁神学之教会论及政治含义的关注,可参见 John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), p. 47。类似地,德里达也希望对神学与政治之间的相互影响保持警惕。有关与狄奥尼修斯和马利翁有关的等级制与政治学问题,参见“*How to Avoid Speaking*,” p. 134, n. 9。

达假设“礼物”具有一种“不可能的”悖论特征。也就是说,如果礼物的基本结构在于某人将某物赠予另外某人,且如果礼物在定义上就必须被“无偿还的”赠予,那么达到关于礼物的任何条件实际上都意味着对礼物的取消,因为对赠予者、接受者或礼物自身的认出或发现,会将礼物纳入某种经济的领域之内(赠予者认出投资或自我满足,接受者认出感激或亏欠,各种形式的计算可从任意一方开始,等等)。为了保持非偿还,礼物需要以某种方式超越任何经济计算或预期的视域,并因此身处任何记忆之外,且不能被化约为任何当下的在场;在绝对的意料之外与彻底的遗忘之间的某处,它决不能作为“自身”出现——这对德里达而言,意味着一种现象学上的“不可能性”,它是礼物的特殊条件。

与通常的误解相反,德里达并未主张礼物完全或肯定是不可能的,或者“根本不存在礼物”,而是主张“如果存在一个礼物”(而且德里达一直在假设中讨论礼物),那么这一礼物则标志着这种不可能性——它暗示了在“人们不能谈论的事物”和“人们不能再谈论、但也不能再保持沉默的事物”之间存在一种区别。^①这里的这种不可能性表达了一种双重约束:它造成了思想、语言以及渴望围绕着思想、语言以及渴望永远不能把握其“自身”的事物。事实上,思想、语言以及渴望的可能性,要求它们关联着这种不可能的特征,因为当它们完全并实际上转变为“哲学、科学以及在场的结构”时,这种转变便会取消它们的可能性。正如海德格尔思想中死亡之不可能的可能性一样,德里达观念中的不可能者仍然被思考、谈论以及渴望:“也许命名、语言、思想、渴望或意图只存在于仍然思考、渴望、命名那令自身不被人所知、所经验或所生活的事物的地方——就在场、实存、确定性控制着认识、经验以及生活的过程而言。”^②在德里达那里,这种不可能的事物(命名上帝、死亡、公义、弥赛亚的到来,等等)保持着其对未来的不可化约的开放性;它永远有待到来,并因此在其“尚未”(not yet)中永远保持可能。

因此,马利翁与德里达的立场之间的根本差异也许可以体现在此:对马利翁而言,命名上帝的不可能性来自上帝之在场永远已经被压倒性地赠予这一事实,而对德里达而言,命名上帝的不可能性更多是与语言之差异的踪迹带来的这一在场

① Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf (University of Chicago Press, 1992), p. 147.

② 同上, p. 29.

的无止境的延异有关,这种差异的语言踪迹无法被纳入任何封闭的循环结构中。

对德里达来说,狄奥尼修斯的超本质的危险以及对马利翁的狄奥尼修斯的上帝的赞美中仍然存在的论断,将会出现在一种礼物的封闭结构中,这个礼物的来源归根结底在上帝那里被发现,而其接受者事实上是一位亏欠其圣父的子。正如德里达所做的那样,关于马利翁的神学,有理由认为对首先产生一个主体的原始礼物的要求,是为了“符合父的呼召,符合归还给父的呼召,以及能真实地谈论父的真理甚至是父之名,最后是赠予其名的父本人的呼召”。^①在此方向上,父的身份、父的真理以及在其真理中归还给父的呼召,事实上似乎都能够将礼物置于某种封闭的经济循环中。然而这种指责是否与马利翁关于呼召的现象学有关,似乎并不确定,尽管德里达这样认为。^②因为如果马利翁神学中的礼物无疑且必然是我们作为子、通过它为父的不可命名的名所呼召——并不停地回应它——的礼物,那么在马利翁的现象学中,这一呼召的礼物在其源头以及现象学的要求中,必须仍然是不确定的、未知的以及匿名的;事实上,它必须如此以至达到这样一种程度,即神学的礼物不可能保持其作为神学的以及基督教的身份。恰恰是在此程度上,人们才想知道,当马利翁的神学想要“思考纯粹的赠予”时^③,它是否决不能试图最终跨越其自身的界限,根据这一界限,一切礼物的赠予者会被认信、赞美以及因此被认出是天父上帝。如果最纯粹的赠予是没有思想或语言能够认出其来源的赠予,那么也许神学自身必然会产生一种思想,在其中——正如在马利翁的现象学中一样——被赠予性的来源能够并且必须保持没有任何名字或身份——无论是原因(如在形而上学中)、存在(如在海德格尔的思想中)、他者(如在列维纳斯的思想中)、自我激发[self-affection,如在麦克尔·亨利(Michel Henry)的思想中],还是最终的天父自身。

进阶阅读书目

Caputo, John D., “Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derr-

① Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf (University of Chicago Press, 1992), p. 52.

② 正如我在《轻率》一书中已经主张的,参见 pp. 207—208。

③ 正如马利翁所言:“思考纯粹的赠予——在反思时对我来说——正是《非存在的上帝》一书中的关键”,参见 *God without Being*, p. xxv。

ida and Marion,” in Caputo and Michael J. Scanlon, eds., *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

Carlson, Thomas A., *Indiscretion: Finitude and the Naming of God* (University of Chicago Press, 1999).

Derrida, Jacques, *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford University Press, 1995).

“How to Avoid Speaking: Denials,” in Harold Coward and Toby Foshay, eds., *Derrida and Negative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1992).

Heidegger, Martin, “The Onto-Theo-logical Constitution of Metaphysics,” trans. Joan Stambaugh, in *Identity and Difference* (New York: Harper and Row, 1969).

“Phenomenology and Theology,” in James G. Hart and John C. Maraldo, eds., *The Piety of Thinking* (Bloomington: Indiana University Press, 1976).

Marion, Jean-Luc, *God without Being*, trans. Thomas A. Carlson (University of Chicago Press, 1991).

“The Saturated Phenomenon,” trans. Thomas A. Carlson, *Philosophy Today* (Spring 1993), 103—124.

“Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology,” trans. Thomas A. Carlson, *Critical Inquiry* 20(1994), 572—591.

“The Idea of God,” trans. Thomas A. Carlson and Daniel Garber, in Daniel Garber and Michael Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1 (Cambridge University Press, 1998).

第五章 解 构 神 学

格雷厄姆·沃德(Graham Ward)

1982年,一些受到宗教哲学(特别是从黑格尔到尼采的上帝之死思考、维特根斯坦及海德格尔的语言转向)影响的美国神学家遇到了德里达的思想,并且看到了解构在推进他们宣告神学之终结的计划方面所包含的潜力。一本由托马斯·奥尔蒂泽(Thomas Altizer)编辑、题为《解构与神学》(*Deconstruction and Theology*)^①的论文集出现了,其中最著名的一些作者包括奥尔蒂泽、马克·泰勒(Mark C. Taylor)、罗伯特·沙勒曼(Robert Scharlemann)、查尔斯·温奎斯特(Charles Winquist)、马克斯·迈耶(Max Meyer)以及卡尔·拉什克(Carl Raschke)等。同年,马克·泰勒继他主编的文集《语境中的解构》(*Deconstruction in Context*, 1986)之后,出版了他的全本著作《解构神学》(*Deconstructing Theology*)。当然,德里达的著作[与保罗·德曼(Paul de Man)的著作一起]自20世纪70年代其英文版出现后,已然强烈震撼了美国文学界。且德里达的思想对那些诠释学的研究者以及由伽达默尔(Gadamer)的《真理与方法》(*Truth and Method*)一书所掀起的运动之发起者的影响,在1982年之前就已经为人们所感受到。

卡尔·拉什克是首先注意到德里达思想之重要性的学者之一。时间可以追溯至1977年夏天,他正在忙于阅读晚期海德格尔的著作,并思考语义学对诠释学的强调与符号学对诸如皮尔士(C. S. Peirce)等实用主义者的强调之间的关系。拉什克正在写作一本将于1979年出版的著作:《语词的魔法:语言与神学的终结》(*The Alchemy of the Word: Language and the End of Theology*)。^②其中德里达出现的章节包含了一个对超验性的讨论,它检验了维特根斯坦、皮尔士以及利科(Ricoeur)等人的研究。最终,他看到了德里达对这一传统的独特贡献。德

① New York: Crossroad, 1982.

② Missoula: Scholars Press, 1979.

里达对逻辑中心主义及在场的批判、他关于延异的论述,为“构想作为超验的语言所应采纳的恰当立场——其同时也是与关于确定性的形而上学之重要决裂”提供了批判性工具。^①但在这一问题上,德里达从拉什克的讨论中消失了,后者更偏好讨论海德格尔的晚期著作以及马丁·布伯(Martin Buber)的对话主义能够用来补充其思考的方式。在20世纪70年代末,解构之于神学的重要性似乎并未被完全意识到。当然,拉什克对德里达思想之重要性的论述存在着一些微小的偏差。其关于德里达“作为超验的语言”这一观念的评论,似乎表明拉什克相信德里达是一个语言学的观念论者(idealist)。这是一种对德里达那句最著名的论述“文本之外,别无其他”的非常字面化的理解。德里达后来批判了那些沿着这一路线解释他的人。并非语言,而是不可确定性以及困境——他将之形容为“元延异”(arche-différance)——在起支配作用,并非作为超验者,而是作为一个半超验者在起作用。而后,情况则发生了变化。神学家们开始在语言转向中关注最后提及的这个问题,并且在80年代初,随着德里达的著作更多地被翻译以及更多二手材料的出现,对这个问题有了更恰当的理解。其他美国神学家,例如约翰·卡普托(John Caputo),开始追寻某些新的线索。

在描述这一进路以及与此相关的那些在80年代末开始在犹太教研究,以及更后自由主义/保守主义的基督教神学中采纳德里达思想的那些神学家之前,让我们先暂停一下,来看看德里达关于“解构”的观念究竟是何含义。正如在拉什克的早期著作中明显体现出的那样,从根本上说,这是一种关于语言的解释。上帝之死的神学家们(the death-of-God theologians)——其规划随着一本由奥尔蒂泽及威廉姆·汉密尔顿(William Hamilton)主编的著作^②在20世纪60年代中期的出版而出现——在其著作中表达出了一种反形而上学的敏感性。自由主义的基督教神学在蒂利克(Paul Tillich)及尼布尔(Reinhold Niebuhr)的影响下越来越对比喻、神话以及象征感兴趣,而上帝之死的神学家(包括拉什克在内)将这一对语言及叙事的关注发展为一种对神学语言无力表述教义的、超验的确定性之强调。通过拒绝超验主义;接受康德在现象与物自体之间所做的区分;肯定黑格尔关于在耶稣基督身上,作为超越存在的上帝将自身毫无保留地交付于内在的创

① Missoula: Scholars Press, 1979, p. 24.

② *Radical Theology and the Death of God* (Harmondsworth: Penguin, 1968).

造秩序的观念；以及坚持维特根斯坦关于人只能谈论世界之中的事物之观点的正当性，他们强调应除去神学语言中的形而上学主张。

78 德里达的研究为这些上帝之死的神学家提供了一种反形而上学的对语言的解释。语言指向自身，而非指向它所建构的世俗世界之上、之外，或超越世俗世界的任何领域或人物、启示或等级。不仅如此，这一对语言的符号学解释强调了一切交流行动的隐喻性。符号的运动、一个符号从一种语境向另一种语境的转译以及符号被惯例性地接受为指意(signifying)所需要的重复最终扰乱了一切语义或指涉目的，并使其出现矛盾。根本上说，这便是“解构”所提供的对意义的分析：一种用来交流的信息，就像一封信一样，永远无法投递到它所寄往的地址。世界是一个由词语构成的语言织物，具有一种无限的被误读、误解以及误释的可能性；这种词语超越了对秩序、体系、定义以及清晰性的要求。词语拥有一种神秘的力量(再一次^①)——几位上帝之死的神学家曾优美地谈及了语言之诗意的、有创造力的、虚拟的世界。因此，教义神学的主张可以被解构，以开启动态的指号过程(semiosis)之可能(意义及诠释的无限滑动)、它所提出的变幻不定的宇宙学以及它所承诺的新解放。“基督教的无神论”、“反神学”(atheology)以及“出错”在一种对改观力量的新要求以及一种世俗的道成肉身美学的发展中，成为褒义的词语。这种宗教的美学通过诠释康德对不可展现之崇高的理解，为现象学所巩固。一种神秘的不可展现性自身限定了再现。因此，解构的“神学”关心的是通过这一在语言及其含义中的牺牲之踪迹而进行思考。

为了理解德里达研究语言的路径中究竟哪些东西是新的，我们需要返回符号学的奠基人之一，即索绪尔(Ferdinand de Saussure)对语言的本质及其运作的理解。正如我在其他地方所主张的那样，索绪尔的思考同样在一个更广阔的康德主义框架内发展。^②他关注的并非词语与世界的关系，亦即它们之间是否衔接。

① 通过使用“再一次”一词，我意指存在着一种可以追溯至 17 世纪的帕拉塞尔苏斯(Paracelsus)的传统，他相信词语拥有之于其所命名之对象的内在力量，而自然世界可能屈服于了解如何释放这一力量之人的意志。菲利普·希德尼爵士(Sir Philip Sidney)，一位 16 世纪的诗人及伊丽莎白一世的大臣，在其《捍卫诗学》(*Defense of Poesie*)一书中表达了关于诗歌语言可以将事物带回堕落之前的样子的普遍信念。

② 参见 Ward, Barth, *Derrida and The language of Theology* (Cambridge University Press, 1995)。

他并没有兴趣去证明或否认任何关于语言之一致性的观点：这个词以某种方式与那个“自在的”客体相一致。“自在之物”正如康德的“物自体”一样，无法被思考。相反，索绪尔关注的是构成一个言谈行动的诸符号之间的关联及区分体系。就此而言，他关注的是能指(signifier)/所指(signified)的关系——换句话说，名称如何指涉。所指并非世界中的任何客体，而是关于一个客体的思想或观念。虽然索绪尔同时检验了语言的共时性与历时性两个方面，但结构主义的语言学关注的却是共时性方面，即一个言谈行动中某个时间凝固的时刻。

在德里达的研究中，他强调的是我们所谓的“能指的过程”——即任何词语的含义，都是在跟随或补充它的能指之向前拉动的过程中被把握的。能指之链向着一种开放的未来移动，因此能指所表达的含义在不断延异。解构是对语言内部所特有的一种意义之延异的检验。不同于索绪尔或维特根斯坦，作为一种对书写与言说的语用学(pragmatics)的说明，德里达关注的是此时——即时间的影响。符号不仅如索绪尔的研究所指出的那样，在同一与差异之网中被把握，或者如维特根斯坦所观察到的那样，在家族相似性中被把握，它们亦是改变其含义的过程或运动的一部分。这一观察对德里达关于延异的理解来说是不言自明的。延异命名了这种差异与推延的运动，它发生在符号之间，并带来了一种对意义之持续不断的替代与散播以及含义之互补的性质。

这一指向此时性、指向保罗·德曼在发展他对寓言的理解的过程中称为“时间修辞学”^①的注意力的转移，表明了海德格尔对“后结构主义”(post-structuralism)的影响。时间修辞学批判了超越语言的运动，以及在假定中同被认为最终存在于词语之背后的意义之在场或缺席的斗争。对德里达而言，与在场和缺席的相遇，使指向非此时性的不合法的超越运动成为必然。这些运动无法在语言内部进行；但在语言之外，我们却无可言说。他对时间修辞学的后结构主义强调，预先阻止并质疑了这样一种朝向超越先验的运动。对名称/标签的静止性关注，被结构主义语言学家加上了一种对动词、过程、推延、撤离、追寻、实践、目的论以及终末论的关注。德里达对关于延异之“中间语态”(middle-voice)的检验证明了这一点：虽然是一个名词，但延异指向了一种无法被确定为被动态抑或主动

① 参见 de Man, *Blindness and Insights: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (London: Methuen, 1983)。

80 态的动词事件或行动。在语法中,“中间语态”是一种采用了被动形式,但事实上传达一种主动含义的动词。

对德里达来说,一切语言都被这另外一幕所缠绕——它构造语言,它超越其含义并令其含义无法最终被确定。而意义的确定——其实现作为一种交流行动的完成——只是语言的幻梦。因为语言学的符号是通过约定俗成——亦即重复——而建立的;而重复正是预先阻止语言被轻易用来言说的那个原则。一个词的意义在每个重复它的语境中被无休止地散播。解构自身有一种特定的语法用来假设及拒绝某些东西。德里达在一些精辟的短语中重复了这一语法:“无宗教的宗教”、“无群体的群体”、“不可能的可能性”(关于友谊和公义)。它的公式是“无 x 的 x”。延异、散播以及增补构成了意义之解构的过程(其含义似乎是贬义的,除非我们也能在其中听到更具褒义的法语词 *de construction*^①)。

因此,对德里达而言,一切言说都在演出着延异的寓言。寓言意味着与文本之外事物的不断交涉。在这种交涉中,语言以同一寓言总是被注入另一种含义、另一种意义那样的方式,解构了自身的言说。以一件事言说另一件事,我们通常这样定义寓言。言说永远是解构性的,因为它依据语义学的滑动及推延、依据非言说而运作。在这方面,一切交流行动都表达出一种同否定神学的相似性:它们都在谈及某事时避免谈及某事。因此,寓言和否定神学都是有意识自我解构的;它们都是模仿结构在其中意识到自身的言说。作为言说,它们实现了由延异所命名的意义之虚己(*kenosis*)或倒空。

对上帝之死的神学家而言,这一为德里达在语言的核心所认出的虚己运动,对他们希望在作为上帝之道的基督与基督在其道成肉身及受难中的虚己之间建立的关联来说,具有根本的重要性。路德、虔信派、黑格尔以及其后的一些德国新教神学家在整个 19 世纪中发展了虚己的教义。^②阿尔蒂泽在其《基督教的无神论》一书中追溯了这一发展,并认可了一种特定的对黑格尔之虚己讨论的理解:

① 即英语中的“of construction”。——译者注

② 虚己教义在基督教神学中的出现非常之早——例如,在奥利金(Origen)那里。然而在很大程度上,解构神学却是一个新教的计划。因为当阿尔蒂泽将上帝之死与虚己关联起来时,他对后者的追溯并未到达比路德更早的时期。例如,奥利金与尼萨(Nyssa)将虚己与被钉十字架及复活关联起来。卡普托(Caputo)具有一种天主教的背景。然而他的研究极少强调虚己的教义。他更多地是受解构与否定神学之关系的影响。

在基督之中,上帝的超越性成为了世界之中的一个内在过程。上帝的被动性成为基督在教会中的圣灵。上帝舍弃了自身的超越性。解构的神学将这一对基督之虚己的理解与德里达的解构结合在一起。基督的道经由一切语言散播;基督的圣灵是延异自身的过程——将会带来新的解放之国、新的基督徒之喜乐(jouissance)形式。

关于这一点,德里达可以在某种程度上被超越,或者有关他们对德里达的诠释是否恰当的讨论,可以被视为与发展一种解构的(非)神学并无关系。德里达自己在延异的过程与否定神学之间作了区分,这其实并不重要。虚己的教义与否定神学之间存在着某种重要的亲缘关系,然而,关于德里达自己所使用的词语,毕竟并不存在一种确定的解释。它只可能,并且永远都会被误读。然而,正当世俗的与宗教的解构主义者之间的争论开始出现时,德里达自己也开始越来越多地研究神学话语。更准确地说,他在两种方向上开始了一系列探索。一方面,他开始更具批判性地检验他早先在延异与否定神学之间所做的区分。另一方面,他开始思考在时间之中、作为时间以及穿过时间的延异运动与穿过历史的圣灵之运动(作为目的论、弥赛亚主义以及终末论)之间的关系。从20世纪80年代早期往后,通过发展在其“延异”(Différance)一文以及《多重立场》(*Positions*, 1981年被译为英文)一书中存在的某些隐含的内容,德里达开始明确地讨论弥赛亚主义(Messianism) (“哲学中的天启论声音”, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie)以及上帝言说(“大辩不言:否定”, Comment ne pas parler: dénégations)。其作品中的这一新方向有效地将解构主义从文学理论的手中解放出来,并将它送给了神学家(包括犹太教及基督教)。苏珊·汉德尔曼(Susan Handelman)在《弑摩西者:拉比阐释在现代文学理论中体现》(*The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*)^①一书中,指出了解构所采纳的新方向。这一新的发展在凯文·哈特(Kevin Hart)《符号的入侵:解构、神学与哲学》(*The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*)^②一书中得到了非常好的描述与分析。

我将会检验这些探索,以及它们对神学言说的影响,后者在适当的时候接受

① Albany: State University of New York Press, 1982.

② Cambridge University Press, 1989.

解构作为一种对持续的转移过程的描述。然而,当德里达这些更明确的神学研究被出版,且其注意力开始关注解构与否定神学时,德里达的研究开始为更后自由的甚至是保守的神学家所采纳——他们与从前被德里达早期研究所吸引的上帝之死的神学家非常不同。这些比上帝之死的神学群体更标准的基督教神学家,是在接受信仰的传统教义的前提下进行研究的。他们在解构之中认出了某种具有深刻的神学性,而不是非神学的东西:并非一个将神学引向终结的工具,而是对一种内在于神学使命自身中的运动的描述。因为神学总是能够意识到,它所得出的结论更多地是促进我们对人类状况以及我们生活于其中的世界之理解、而非对上帝自身的理解,以及它因此必须对自身的言说持批判态度——无论是通过否定神学的悖论,对类比性质的研究,还是采纳一种辩证批判方法——并承认自身的无知,所以就此而言,神学的使命在思考与不同于我们,并超越创造秩序的他者之关系方面,从来都是解构性的。

关于假如神学言说并未指出方向,那么解构是否曾经被思考的问题出现了。事实上,早在1977年,保守的天主教神学家马利翁就曾在其里程碑性质的神学著作《偶像与距离》(*L'idole et la distance*)^①一书中使用过德里达的思想,但那时马利翁在法国以外并不为人所知。在80年代末至90年代初这段时间中,巴特与德里达的思想关联曾经被检验,其方式是在一种建构性的神学事业中采用德里达对延异的分析。早期的研究出现在理查德·罗伯特(Richard Robert)、戴维·克莱姆(David Klemm)以及沃尔特·洛(Walter Lowe)的论文中。一些专著也开始出现,包括罗伯特的《在路上的神学? 关于巴特的研究文集》(*Theology on its Way? Essays on Karl Barth*);^②斯蒂芬·怀伯(Stephen Webb)的《重塑神学:卡尔·巴特的修辞》(*Re-figuring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*);^③以及洛的《神学与差异:理性之殇》(*Theology and Difference: The Wound of Reason*)^④等。这些研究在巴特早期的辩证神学与德里达的解构观念之间建立了关联。紧随其后的两项研究将巴特的整个神学与德里达的延异过程关联起来,其中包括我自己的研究《巴特、德里达与神学的语言》(*Barth, Derrida and the Lan-*

① Paris: Grasset, 1977.

② Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

③ Albany: State University of New York Press, 1991.

④ Bloomington: Indiana University Press, 1993.

guage of Theology)以及伊索尔德·安德鲁斯(Isolde Andrews)的著作《解构巴特:一个对卡尔·巴特和雅克·德里达之互补方法的研究》(*Deconstructing Barth: A Study of Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*)。^①所有这些研究都使用了德里达自己的著作,但同时并未试图将德里达自己视为一位神学家,或在基督教教义与德里达的语言哲学之间实现一种综合。对这一神学路径而言,德里达的思考可以被治疗性地使用,以阐明一种巴特自己在其对神学规划的深思熟虑中似乎已经意识到的意义逻辑。如果三位一体的上帝不同于上帝所创造的世界,但仍在这个世界中有所行动,那么德里达对一种半超越的意义过程的描述,便能够帮助阐明神学话语自身。因为神学话语总是,且只在一种为基督赠予的、创生性的启示之中发挥作用。然而,它永远无法占有这一超越的启示运作本身。它只能使用那些由语境化任何作品的传统及特殊的历史、文化话语传递给神学家们的关于意义的资源。因此,这些神学家拒绝接受德里达的研究带来了关于超越、在场以及意义的最终结局。事实上,他们将德里达的思想视为在内在与超越、在场与缺席、意义与滑动的二元论之间活动,并解构了这种二元论。

20世纪90年代末的时候,存在着两种关于解构与神学的主要进路,以及一个希望在德里达与佛教之间作出某种比较的群体。^②这两种路径由两本出版于1997年的著作所代表:约翰·卡普托的《雅克·德里达的祈祷与眼泪》(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida*),^③这本书在强调延异的方法并非一种基督论的基础之同时,将德里达的计划描述为一种对宗教人(*homo religiosus*)的探究;威廉·约翰逊(William S. Johnson)的《上帝之奥秘:卡尔·巴特与神学的后现代基础》(*The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundation of Theology*)^④比较了解构所开启的困境(*aporia*)与神学在对上帝之神秘性的强调中对自身形而上学基础之缺乏的诉诸。

在这一点上,让我们回到我在论述德里达对弥赛亚主义及上帝言说的分析

① New York: Peter Lang, 1996.

② 有关这一研究的例子,可参见 Toby Forshay, ed., *Derrida and Negative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1992)。

③ Bloomington: Indiana University Press, 1997.

④ Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

时并未处理的某些研究。正如我们已经看到的,对德里达而言,一切言说都表现为关于延异的寓言,并在这样做的同时安置了一种半超越的原则。正是这一半超越的原则需要探究。我的同事约翰·米尔班克(John Milbank)和凯瑟琳·皮克斯托克(Catherine Pickstock)都曾批判过德里达为虚无主义提供了一种超验的论证。在哲学上,这种超验的论证为“可能性的条件”提供了一种说明。^①我们可以用下面这个三段论形式表达这一对德里达的超验论证的诠释:

- 84
1. 语言关注的是意义的交流;
 2. 这种意义的交流总是位于再现的延迟(time-lag)中,因而意义永远无法自我显现,它总是被推延;
 3. 因此作为意义之交流的语言,其可能性的条件是一种不可能性、一种它无法改变的超越性缺席或匮乏。

因此,基于这一超验的论证,解构能够为一种神学计划所采纳,以将注意力集中于语言符号,但它自身却不能被“神学化”,因为那将令虚无成为命名上帝的条件。当然,上帝之死学派的解构主义神学家确实将无,或者空,或者无法呈现者理解为包括上帝言说在内的一切形式之产生的超验条件。问题仍然在于,这是否是一种对解构的正确解释,因为任何建基于其上的神学都会走向赞同一种形而上学的虚无主义。

我主张,神学对德里达关于解构观念的采纳,再次抵达了其临界点。某些美国的宗教哲学家仍将德里达视为一个重要的对话伙伴,但与此同时,神学的声音则变得更关注德里达的思想作为一个整体所包含的意义。1999年在维拉诺瓦(Villanova),当德里达与一些关注题为“质疑上帝”的会议的神学家会面时,他似乎同意他正在建构一种关于“彻底超验化列维纳斯的超验主义”的超验论证。^②这震惊了那些曾将德里达诠释为表达了一种反形而上学立场的学者。然而,他是哪种超验主义的思想家?延异中的意义之推延允许我们见证在时间中被赠予的诸现象之间的转移关系。然而,这一无止境的推延在伦理、政治、神学、哲学领域造成的结果是什么?德里达问道:“是否存在一种对此(解构)的恰当描述?我认

① 参见 Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990) and Pickstock, *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997)。

② John D. Caputo, ed., *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001). 参见其中的圆桌讨论。

为,这只能由转移(transference)以及一种关于转移的彻底思考而构成——在这个词通过不止一种语言所获得的意义上,而首先则是有关语言之间的转移。”^①我认为,这一“对转移的彻底思考”为神学家们提供了当前的讨论中心。

延异包含了三种明显的关于“转移”的立场。第一种,正如我已经简要提及的,德里达的研究在文本之外安放了一种超越的无,作为语言之可能性的条件;一种持续回溯这一超越的基础并为其所包围的语言。或者其次,德里达的计划指向了一个半超越者,一种非起源(non-origin),它既不能被命名为虚无主义,也不能被命名为丰盛。它同时是一切可能性的基础以及一切可能性的非确定;一种持续的失败之源以及一种永恒的希望之源。它并非任何事物的一种超越性条件或原因。德里达(基于他自己的思考逻辑)不可能令延异成为一种建构性或规范性的完美标准,因为他无法定义其性质。因此,延异既是符号过程的一种形式原则(因此是规范性的)——但不必然存在于这一过程之外,而且尚建基于一种过剩——或他所谓的在外的或超越的场域(*khroa*),即“一种深渊或混沌”(因此是建构性的)。“有一种场域,但这种场域并不存在……在其格外神秘的独特性中,(它)令自身被呼唤,或使自身被命名,与此同时却不回答、不令自身为人所见、所想象、所决定。”^②于是,我们便有了不可决定性。这一不可决定性既是一种无形式的缺席,同时也具有创造性;一种同样唤起一种未来之可能性、一种希望、一种承诺的无。这种未来持续来临;因而这种希望永远无法到达。它永远只是在来临之中。对某些人而言,这一既非肯定,又非否定的不可决定性,为开放性创造了改变、商议以及持续的民主过程的可能性。对另外一些人而言,这是我正在阐述的三种立场中的第三种,这一作为任何意义检验的最终无答案的非决定性,其结果是建立起一种荒谬的世界观,可与加缪(Camus)笔下的西西弗(Sisyphus)相提并论。因为在令延异成为一种半超越者的同时,它似乎超验化了困境——不可决定者。换句话说,这种全然的矛盾性变成了语言之可能性的条件以及任何行动的意义。正如西西弗的使命一样,有一种无休止的“运动”,但它只能带来失败。在这样一种理解中,延异表现为一种黑格尔所谓“坏无限”的形式。

① John D. Caputo, ed., *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), pp. 14—15. 参见其中的圆桌会议讨论。

② “*Khora*,” in Thomas Dutoit, ed., *On the Name*, trans. David Wood (Stanford University Press, 1995), p. 97.

如果这第三种立场是正确的话,那么我们必然再次走向一种虚无主义,因为在能作决定并加以行动的同时,这些决定自身仍是褊狭的、实用的,并且在根本上是任意武断的。德里达最近对其作品中伦理及政治含义的研究便是漫无目的的。第一种与第三种立场的虚无主义的区别在于,在第一种立场中,虚无主义是一种否定的本体论状况——无变成了能够作为一种基础(甚至是一种非基础的基础)或起源的有。在第三种立场的虚无主义中,无并非一种起源,而是意义之无限延异中的交流之任意性与相对主义的一种结果。

86 我们可以将这三种立场归纳如下:(1)德里达是一个虚无主义者,因为无作为意义的超验的基础令一切事物成为无意义。(2)德里达并非一个虚无主义者。相反,他的研究检验了一种解构性的运作,它能够被建构性地用来令人们关注那些被边缘化者、被排斥者、政治事物以及任何确定立场的有限性。意义被推延了,但并未被取消,因而便开启了一种承诺。(3)德里达并非一位明确的虚无主义者。他并未超验化虚无并因此令一切无意义。对非决定性的超验化不会让一切都变得无意义。然而在并未取消意义的同时,意义的无止境的推延确实使它成为褊狭与短命的,这在结果上造成了一种荒谬的世界观,在其中,人类令自身卷入与偶然的有意义以及难以摆脱的误解的无休止的搏斗中。

现在,让我们进一步尝试检验这三种立场中,哪一种立场最恰当地描述了关于解构的超验论证。我认为,我们应该回到那些最为上帝之死的神学家所赞赏的对解构之运作的描述,以及那些被延异与否定神学之关系引发兴趣的人们。德里达说:“‘上帝’‘是’语言的这种无穷崩塌以及这种无限荒漠化的名称。然而,这一否定性运作的踪迹却被包含于事件之中,并且基于以及作为事件(包括将要到来的事物,存在的事物,永远是唯一的事物,以及在这一虚己中为其来临或兴起找到最具决定性条件的事物)。”^①在这里,德里达诉诸一种对这一延异的结构而言具有根本意义的虚己运动,“无 x 的 x”——但却并未明确意识到这种虚己只能神学地根据基督在三位一体运作中的工作而加以理解。他检验了安杰勒斯·西勒修斯(Angelus Silesius)的否定神学作品。因而他的语言充满了安杰勒斯一样的否定性:“无穷崩塌”,“无限荒漠化”。

对那些希望令德里达的工作成为一种检验神学语言的治疗性工具的人来

^① “Sauf le nom,” in *On the Name*, pp. 55—56.

说,德里达明确论及否定神学的作品也许并非最有用的资源。因为他以一种需要为其对解构作为“承诺”及“是,是”的说明所平衡的方式,接受并模仿了这种否定性。如果只将注意力放在可以从其研究中发现的论断性陈述上,那么德里达关于否定神学以及在它之内的言说很容易被作为虚无主义放弃。尊重其言说的生动性——它的粗粝、它的难以琢磨、它多重声音的修辞法——是必要的。例如,在其“名字之外”(Sauf le nom)一文中至少出现了两种声音。因为这些声音并未被指明,而只是使用了一些“我”作为代词性的插入语,所以这些声音的数量无法确定。一个声音纠正,有时是质疑、有时则是发展了之前声音的思想,因此,当有些论述提出将“去到另一边界”^①置于一种全然的相异性或一种绝对的外在性中时,另一些陈述则坚持“事件始终同时在语言之中和之上,在表面之中和之上”。^②换句话说,并不存在纯粹的外部。外部已经在内部运作。并且,在走向绝对服从的运动中,有一种关于“在通过否定之路后,一切仍然保持完整”^③的认识。因此,在重复西西弗之“无穷崩溃”的同时,德里达在这篇论文中指出的是“崩溃”永不到来的道路。绝对外在的边界永远不会被跨过。因此,我们永远不会彻底走入荒漠。我们永远没有通往深渊自身的道路。语言永远无法完成虚己的过程。荒漠化是一种在上帝之中的戏剧,而非一种跨越边界、进入全然他者的运动。“因此,否定神学只能令自身呈现为被造物参与这一神圣戏剧的最生动的形式之一。”^④差异中的他者是半超越的,而这正是它被包含于写作事件“之中、之上,以及作为这一事件”,并且在确定及稳定的指涉之服从中发现了“这一作为其来临及其兴起之最具决定性条件的虚己”之原因所在。^⑤

在这里,德里达将我们引向的是依据创造及参与来思考语言。他并未使用道成肉身的隐喻,而是以一种类比于基督徒理解道成肉身及不仅为了我们,更伴随着我们且通过我们而行动的上帝的方式,使用了跨越内部与外部、内在与超越的解释的语言过程。以这种方式构想,虚己变成了关于解构的寓言,而解构则变成了一切符号过程的寓言。虚己成为了解构的可能的条件,命名之可能的条件。

① “Sauf le nom,” in *On the Name*, p. 70.

② 同上, p. 58.

③ 同上, p. 74.

④ 同上, p. 75.

⑤ 同上, p. 56.

虚己带来了困境、含混性以及隐喻性,这些阻止了语言成为严格指涉性的。虚己阻止了语言成为身份及同一性的透明中介。它所带来的困境始终是不可化约的,因为这里的虚己(不同于基督教关于虚己的教义)是无止境的。然而德里达强调,“就其既非一种‘清晰或虚幻的’矛盾,也非一种黑格尔或马克思意义上的辩证对立,甚至亦非一种‘康德类型的辩证中的超验幻觉’,而是一种漫长的经验而言,它是困境而非矛盾。”^①他进一步认为,并不存在关于困境自身的经验:“困境永远无法仅仅作为自身而被维持。终极困境是困境自身的不可能性。对我来说,这条表述的内涵似乎是无法估量的。”^②正是在此意义上,人们必须理解德里达那条声名狼藉的表述“il n'y a pas de hors-texte”(“除了文本,别无其他”)。因此在否定神学的言说方面,并不存在“由我们的语言所开启的裂隙”,后者并非同时为这种语言所束缚及建构。接受这一裂隙自身的独立存在,即是无视一个人自身对隐喻的使用。困境仅仅在符号的交换及散播中才被显明及制造。这便是他的半超越性,对我而言,它清晰表达了我们的三种立场中的第三种。它并非任何直接形式的虚无主义,例如海德格尔关于虚无的深渊(*Abgrund of the Nothing*)。

最终对德里达而言,非决定性哲学唯一能够思考的事物。与亚里士多德的观点相反,哲学无法给予我们上帝,而只能给予我们关于“上帝”这一能指的无止境的散播。德里达通过继续研究,勾勒出了关于哲学能够思考的限度。被哲学检验的世界是不可知的。生活于或忍受这一非决定性,便是将生命经验为一条穿越一片黑暗的、没有尽头的海洋之船:

无岸的探照灯……扫过黑暗的天际,间隔规律地关闭或消失,在其光明中指引不可见者靠岸。我们甚至无从知晓我们被预先警告了何种危险的绝境。我们避开了一个,又只能被抛入下一个。我们甚至无从知晓这些守夜者是否正将我们引向另一个目的地,甚至也不知道这个目的地是否仍是被许诺的或确定的。^③

① Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford University Press, 1993), p. 16.

② 同上, p. 78.

③ 同上, p. 81.

这是由德里达的世俗思想所表明的荒谬的世界观,在其中,解释之筏像太空船一样穿过无限的重重黑暗。在这个世界中,转移关系以及康德所谓的模糊规则性关系必然像友谊一样被建立,以隐藏一种令所有事物变得无意义的符号阐释过程的疯狂。然而,正如德里达所理解的那样,这只是其中一幅画面;且对此种宇宙论的决断意味着我们对延异的思考太过有限。因此在其他地方出现了另一个与此冲突的隐喻:“友谊之中的爱,爱之为爱(lovence),它超越跟随着其有限形象的爱与友谊,超越这本书的一切阅读轨迹,超越一切时代、文化及关于爱的传统。”^①

德里达的世界试图维系世俗思想甚至某些特定的启蒙理想的完整性:自由、平等、基于共识的民主。它亦试图维系一种基于哲学思考的伦理学的完整性,这种哲学思考坚持其自身领域中所允许之事,即便这种思考的基础就是困境自身,即便接踵而至的是启蒙理想的不可能的可能性以及任何与此有关的语言的完整性。然而,当我们拒绝哲学的世俗的自治性时会发生什么? 当一个其世界观无法接受德里达思想的神学家,在德里达的帮助下承担起“彻底思考转移”(the thinking through of transference)的使命时,会发生什么?

德里达并非一位神学家,且当他使用神学术语时(例如虚己,例如“圣言”),他并没有以任何神学的思维来思考语言。例如,他对否定神学的讨论是哲学的以及去语境的;它并非如伪狄奥尼修斯、埃克哈特(Eckhart)以及西勒修斯所做的那样,依据信仰的传统或语法。圣言被等同于逻格斯中心主义(意义之完全、具体的在场),以及等同于稳固一切,并给予一切以身份的超越能指。他并没有一种对圣言与三位一体的上帝及创造之关系的认识或理解。不仅如此,他亦没有表明任何对“在场”的神学性理解。他以现代性的方式理解在场,即作为当下的、直接的真理,自明的意义,以及在此时此刻(现在)身份的完全实现。德里达并未将在场理解为恩典。他也并未在一种未完成的创造中理解尚未结束的圣言和圣灵的中保行动。上帝在恩典中的在场并非此刻的暴力,而是神圣者保守与维系世界的表达。严肃地思考道成肉身并非离开世界而进入与上帝的直接接触;而是在为了我们的缘故而在世界之中被赠予的礼物中,认出上帝的行动。道成肉身不承认中介(mediation)及再现(representation)的不充分性;因为它自身便被

^① Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford University Press, 1993), p. 69.

包含于中介及再现之中,并认可及圣化了它们。对二律悖反的接受是诺斯替主义的(gnostic)。

基督教神学人类学的起点是人类受造于某一位的形象,并且作为自身,我们亦是形象的创造者与提供者。这一点是大马士革的约翰(John Damascene)对圣像的伟大捍卫的基础:“那么,我们为何崇拜另一位,除了因为我们受造于上帝的形象……但更重要的是,谁能够复制那不可见的、无形的、不受限制的以及不可描绘的上帝?然而为了我们的拯救,通过他仁慈的上帝之怜悯,人依据真理,而非其外表而被造……依据本质而创造了人。”^①基督,上帝之言的道成肉身,自身是一个半超越者,我意指基督作为上帝之启示,其工作既是经世的(在世界中),又是超越的(超越世界而在上帝之三一关系中)。基督的来临以“不可见的、无形的、不受限制的以及不可描绘者”的踪迹伤及了我们的词语。我们的命名以及语言创造——它产生自我们受造于某位的形象的存在——经历了一种倒空,因为圣言在我们的语言之中,并通过我们的语言而工作。然而这一虚己是关于基督的,是基督的自我倒空其自身的超越神性的结果。它并未带来一种坏的无限,因为它并非无穷的。这一虚己产生自上帝并回到上帝。基督的虚己的经世在这个世界之中,通过它,并且超越它而工作,带来的并非缺席,而是生命的复活。我们的语言被重新指向基督之中的真理。在这一前提下,德里达对半超越者的活动的分析会很有帮助。德里达曾写过关于延异中“产生,并穿越困境的事物”:^②

绝对的到来者尚未有一个名字或一种身份。它并非一个入侵者或一个占领者,它也并非一个殖民者,即使它能够成为这些……因为这一到来者尚未有一个身份,它的来临之处便同样也是不可认出的:人们尚不知道,或人们不再知道哪里是迎接这一绝对到来者的一般国家、地点、民族、家庭、语言以及住所……它甚至超越了任何可确定的承诺之秩序……因为……绝对到来者令我刚提及的它不能化约为的一切成为可能,首当其冲的便是人的人性。^③

① St. John Damascus, *Writings*, ed., and trans. F. H. Chase (Washington: Catholic University of America Press, 1958), pp. 370—371.

② Derrida, *Aporias*, p. 32.

③ 同上, pp. 34—35.

这并不是说,基督便是延异,或者基督命名了延异,又或者基督与圣灵的工作宣告了延异的经世。然而,我们有可能在德里达之后以一种神学的方式思考,即通过承认基督既非一个我们知道如何使用的恰当名字(并且知道在使用它的时候我们意指什么),亦非一个我们能够描绘,并转化成一种标准的身份。毕竟,正如托马斯·阿奎那所理解的:“上帝并非在其本质中为我们所知,而是通过其工作或成果为我们所知……上帝这个名字是一个通称,而非一个恰当的名字。”^①奥古斯丁对人类学的本质的定义,为进一步与“彻底思考转移”进行对话带来并开启了道路:“上帝通过推延希望,延伸了我们的渴望……这是我们的生活,我们应该通过渴望而接受锻炼。”^②正是在这里,我们能够开始研究另外一种、由一种推延的过程带来的解构与神学之间的关系——一种渴望上帝或参与上帝对我们的渴望的实践。这并非德里达的一个计划,但德里达已经完成的工作提供给我们一种阅读符号的方式,它可以丰富一种对基督教传统的理解,即便是以不断重复的方式。正是通过担负起这样一种事业,解构的世界观才得以被实践。

进阶阅读书目

Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

Hart, Kevin, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (Cambridge University Press, 1989).

Lowe, Walter, *Theology and Difference: The Wound of Reason* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Ward, Graham, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge University Press, 1995).

① *Summa Theologiae*, Pt. 1, Q 13, articles 8&9.

② *De doctrina Christiana* 4.6.

第六章 重构神学

戴维·格里芬(David Ray Griffin)

重构性的(reconstructive)后现代神学从阿尔弗雷德·怀特海(Alfred North Whitehead)作为中心人物的运动中获得了其哲学方向,威廉·詹姆斯(William James)和查尔斯·哈特肖恩(Charles Hartshorne)则是这场运动最重要的先行者与继承者。虽然建基于这场运动的神学是作为“过程神学”(process theology)而广泛为人所知的,但并非所有过程神学都能够被恰当地称为是后现代的。如果一种过程神学论及了现代与后现代之间的对立,强调怀特海哲学中独特的后现代观念,采用这些观念以解构古典及现代的概念继而达致重构,以及将所得到的立场与其他的后现代思想形式关联起来,它才可以说是重构性的后现代神学。虽然这种形式的后现代思想通常都被称为“建构性的”(constructive)——正如我们在《纽约州立大学出版社建构性后现代思想丛书》(the State University of New York Press Series in Constructive Postmodern Thought)的主题中所看到的那样,但“重构性”一词能够清晰地表明,一种对公认观念的提前解构已经被预设。

一、缘 起

虽然“后现代”一词并未被怀特海自己所使用,但这一观念隐含在他于1925年出版的著作《科学与现代世界》(*Science and the Modern World*)一书中,在这本书中,他谈到物理学与哲学领域最近的一些发展,已经取代了某些作为现代世界之基础的科学与哲学观念。怀特海关于现代时期之终结的最明确陈述出现在他对威廉·詹姆斯1904年的论文《意识存在吗?》(*Does Consciousness Exist?*)之讨论中。怀特海所拒绝的关键是,意识这种东西在本质上不同于物质世界的构成。怀特海认为,正如笛卡儿因其物质与心灵的二元论公式可被视为开创现代

时期的思想家一样,詹姆斯以其对笛卡儿之二元论的挑战,也可以(带着类似的夸大)被视为开创了“哲学的一个新时期”。将这一挑战与由物理学在同一时期所带来的“科学唯物主义”放在一起来看,怀特海认为“这一双重挑战终结了一个延续了二百五十年的时期”。^①在将这段时期的科学与哲学思想描述为一种独特的现代思想之后,怀特海暗示,他自己的哲学——试图将相对论与量子物理的哲学含义与詹姆斯对二元论的拒绝统一起来——是后现代的,然而他并未使用这个词。

这个词自身被应用于怀特海的哲学,是在1964年由约翰·科布(John Cobb)所写的一篇题为“从危机神学到后现代世界”(From Crisis Theology to the Post-Modern World)的论文中,这篇文章处理的是新兴起的关于“上帝之死”的讨论。^②在主张支配性的现代精神——这种精神将实在与感官认知的对象等同起来——排除了上帝之可能的因果性甚至实在性,因而导致了相对主义和虚无主义的同时,科布将怀特海的哲学明确视为是后现代的,因为后者的认识论拒绝感官知觉的首要性,他的本体论以具有内在价值以及内在关系的事件(events)代替了物质实体,并且他通过反思现代科学中出现的问题发展了这些观念。在1967年的《上帝与世界》(*God and the World*)一书以及1968年的《今日有神论的可能性》(*The Possibility of Theism Today*)一文中,科布重新阐述了他的观点,即怀特海提供了一种后现代的图景,在其中神学重新成为了可能。^③这些著作推动了我自己在1972年作为编辑之一的、讨论科布神学的著作的出版(直到1977年这本书才真正出版),其中我的导言性文章围绕着科布所提供的“为了新基督徒之实存的后现代神学”这样一个观念而撰写。^④在科布1975年的著作《多元时代的基督》(*Christ in a Pluralistic Age*)一书中,他扩大了对“后现代”一词的使用,用它

① A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press, 1967), p. 143.

② John B. Cobb, Jr., "From Crisis Theology to the Post-Modern World," *Centennial Review* 8 (Spring 1964), 209—220; reprinted in Thomas J. J. Altizer, ed., *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (New York: Hartcourt, Brace and World, 1967), 以及其他一些选集。

③ Cobb, *God and the World* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), pp. 135, 138; "The Possibility of Theism Today," in Edward H. Madden, Robert Handy, and Marvin Farber, eds., *The Ideal of God: Philosophical Perspectives* (New York: Charles C. Thomas, 1968), pp. 98—123.

④ Griffin, "Post-Modern Theology for a New Christian Existence," in David Ray Griffin and Thomas J. J. Altizer, eds., *John Cobb's Theology in Process* (Philadelphia: Westminster, 1977), pp. 5—24.

意指一种多元的方法和思考方式,它超越了单一真理的观念,同时又不会陷入一种彻底的相对主义。^①

并非只有科布认为怀特海的哲学是后现代的。在科布发表其开创性论文的同年(1964年),同样受怀特海影响的弗洛伊德·马特森(Floyd Matson)提出一种“后现代科学”,他用这个词指向一种能够克服机械主义(mechanistic)、化约论(reductionistic)以及行为主义(behaviorist)路径的科学。^②1973年,哈罗德·席林(Harold Schilling)以更长的篇幅以及对怀特海立场的更多说明,提出了一种“后现代科学”。^③同年,查尔斯·阿尔蒂利(Charles Altieri)提出,怀特海的哲学比海德格尔的哲学更好地诠释了事实与价值之间的关联,这种为一些美国诗人所提出的关联被阿尔蒂利认为是明显后现代的。^④1976年,在一本题为《后现代世界的资源》(*Resources for the Post-Modern World*)的书中,弗雷德里克·费雷(Frederick Ferré)在跟随席林谈论关于一种由怀特海提供的“后现代科学”的需要之外,还提出基督教的过程神学提供了一种“后现代版本的基督教”,它有助于克服由现代性产生的生态危机。^⑤

当我于1980年访问剑桥大学时,以回应《上帝道成肉身的神话》(*The Myth of God Incarnate*)^⑥一书的形式,我进行了一次题为“神话,道成肉身,以及对一种后现代神学的需要”(Myth, Incarnation, and the Need for a Postmodern Theology)的演讲。我主张,我们需要“一种后现代视野,它能够保存现代信念中那些无可置疑的进展,与此同时通过将其置于一种更包容的理解的语境下的方式,将其中的某些相对化,就好像牛顿的物理学会被包括在内,然而以某种方式为20世纪的物理学所修正”,与此同时我提出,“剑桥自己的阿尔弗雷德·怀特海已经

① Cobb, *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster, 1975), pp. 15, 25—27.

② Floyd W. Matson, *The Broken Image: Man, Science and Society* (1964; Garden City: Doubleday, 1966), pp. vi, 139, 228.

③ Harold K. Schilling, *The New Consciousness in Science and Religion* (Philadelphia: United Church Press, 1973), pp. 44—47, 73—74, 91, 183, 244—253.

④ Charles Altieri, “From Symbolist Thought to Immanence: the Ground of Postmodern American Poetics,” *Boundary 2* 2:1 (1973), 605—642.

⑤ Frederick Ferré, *Shaping the Future: Resources from the Post-Modern World* (New York: Harper & Row, 1976), pp. 100, 106—107.

⑥ John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, 1977).

提供了一种可以被称为后现代的哲学图景,并且令一种对我们的时代而言必须的神学成为了可能。”^①三年后,我建立了后现代世界研究中心(在加州的圣芭芭拉市)。这个中心邀请不同的演讲者,并于1987年举办了题为“走向一个后现代世界”的会议,这个会议为三卷本的《纽约州立大学出版社建构性后现代思想丛书》提供了绝大多数材料。^②通过这个中心以及这一系列著作的影响,一个重构性后现代思想家的圈子形成了,它们中的某些是基督教思想家,包括——除了科布、费雷以及我自己之外——纽约学者威廉·比尔兹利(William Beardslee)、生物学家查尔斯·伯奇(Charles Birch)、经济学家赫尔曼·达利(Herman Daly)以及女性主义学者凯瑟琳·凯勒(Catherine Keller)。

很长一段时间里,我都认为后现代一词开始被应用于怀特海的路径始于1964年,后来我认识到这种应用其实早在1944年就发生了,当时小约翰·兰德(John Herman Randall, Jr.)在描述“后现代”自然主义哲学的出现时,提到了怀特海是这一运动的“先驱之一”。^③根据兰德的观点,这一后现代自然主义的伟大进展在于,通过拒绝现代的、机械主义的、化约主义的自然主义形式,它克服了科学自然主义与道德、美学以及宗教价值之间的现代冲突——这是一种完全符合怀特海之哲学目标的描述。^④无论使用“后现代”一词指向怀特海的方法是始于1944年抑或1964年,讽刺的是,一些依据这个词在20世纪80年代的含义而理解它的批评者,认为怀特海对其的使用是机会主义的。值得注意的是,在一本收录了阿尔蒂利1973年的一篇论文的谈论“早期后现代主义”的书中,^⑤编者的导言将注意力指向了这一早期“后现代主义”与这个词后来所关联的思想之间的

① Griffin, “Myth, Incarnation, and the Need for a Postmodern Theology,” unpublished MS(available at the Center for Process Studies), p. 34.

② *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* 和 *Spirituality and Society: Postmodern Vision*, 这两本书均由我主编,以及 *God and Religion in the Postmodern World*, 这本书包含了我的两篇论文(这三本书均在1988年由 the State University of New York Press 出版)。

③ John Herman Randall, Jr., “The Nature of Naturalism,” Yervant H. Krikorian, ed., *Naturalism and the Human Spirit* (New York: Columbia University Press, 1944), esp. pp. 367—369.

④ Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. vii, 156, 185; *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, corrected edn, ed., David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Press, 1978), p. 15.

⑤ Paul A. Bové, ed., *Early Postmodernism: Foundational Essays* (Durham, NC: Duke University, 1995).

巨大差异。无论如何,本章的任务不仅是解释怀特海的后现代神学之内容,亦试图解释其拥护者为何认为它在真正意义上是后现代的。

二、形而上学与理性的问题

考虑到“形而上学”是多数其他类型的后现代思想都认为我们现在已经或应该超越的事物之一,重构的后现代神学因其建基于一种形而上学的哲学类型而显得与众不同。这种差别在某种程度上是有关名相的(terminological),因为很多作为这一广泛拒绝之前提的对形而上学的“定义”,并不适用于怀特海的思想。例如,很多后现代主义者都预设了一种康德主义的观念,根据这种观念,形而上学是一种谈论超越一切可能经验的事物的尝试,然而怀特海却将其理解为建构一种前后一致的观念体系的努力,依据它我们经验的每种因素都能得到解释,并且,“对直接经验的说明是对任何思想而言的唯一证明”。^①形而上学时常被理解为一种因其严格的体系性而必然会施加暴力于经验的路径,然而怀特海在赞扬威廉·詹姆斯的学术生涯长期以来都“反对依据体系而驱走经验”^②的同时,始终坚持需要思考“全面的证据”以及每一种经验类型,坚持“没什么可以被忽视”。^③受海德格尔影响的思想家有时会将形而上学描述为必然会导致对自然的支配,然而怀特海的形而上学分析使他能够认为我们对现实性的经验是“一种价值经验。其基本的表达是——注意,这里有些事很重要!”。^④还有一种拒绝形而上学体系的理由,是因为它们要求获得一种确定性,但怀特海却将形而上学体系视为一种暂时性的假设,一种“试验性的冒险”,并且“例如论述的终结这种武断确定性的最微小迹象,也是一种愚蠢的展示”。^⑤与此紧密关联的是一种被广泛接受的假设,即形而上学必然是一种如今被普遍质疑的“基础主义”,根据这种假设,哲

① Whitehead, *Process and Reality*, pp. 3, 4.

② Whitehead, *Modes of Thought* (New York: Free Press, 1968), p. 3.

③ *Science and the Modern World*, pp. vii, 187; *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1967), p. 226.

④ *Modes of Thought*, p. 116.

⑤ *Process and Reality*, pp. 8, 9, xiv.

学家们的事业开始于少数不容置疑的信念,从这些信念出发推论出其他信念。然而,怀特海明确拒绝了“形而上学的思想始于某些个体上清晰、独特以及确定的假设”这种观念。^①

然而,虽然怀特海同其他类型的后现代主义者之间的很多明显差异能够以这些方式被消除,但一种真实的差异仍然存在。重构性的后现代围绕着一信念,即我们必须并且能够调和宗教与理性——在我们的时代主要意味着宗教与科学。事实上,怀特海认为,哲学最重要的使命是表明宗教与科学(自然与社会)如何能够被整合进一种一致的世界观之中。^②相反,其他很多后现代主义者拒绝任何一种对事物之综合性解释的尝试,无论这种尝试被称为后设叙事(met-anarrative)、形而上学,或者其他什么,并且认为一切这样的尝试都是将某个人的意志强加于其他人的形而上学的努力。然而怀特海一派的后现代主义者在认可这样的尝试会包含由无知及偏见带来的歪曲的同时,拒绝认为致力于综合性的思维必然包含霸权的意图。^③不仅如此,他们还主张,人类对引导我们走向作为一个整体的实在之需要,不能为断言所消除。^④

97

这些差异在根本上包含着对现代性的致命缺陷的不同观点。当这些其他路径的后现代主义者将现代性视为被理性主义的自命不凡所折磨时,怀特海却将现代性视为一种在根本上是反理性的事业。这一点依赖于如下这种观念,即我们在实践中不可避免假定的观念应被视为理性思考的终极标准。怀特海说,“理性主义是对这些假定的一致性的寻找。”^⑤现代反理性主义的一个先例来自休谟(Hume),他承认在生活中他必须预先假定一些不同的观念,诸如一个真实的世

① Whitehead, *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press, 1958), p. 49.

② *Process and Reality*, p. 15.

③ Cobb, “Introduction” to *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy* (Albany: State University of New York Press, 2002).

④ William A. Beardslee, “Christ in the Postmodern Age: Reflections inspired by Jean-Francois Lyotard,” in David Ray Griffin, William A. Beardslee, and Joe Holland, eds., *Varieties of Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 63—80; “Stories in the Postmodern World: Orienting and Disorienting,” in Griffin, ed. *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 163—176.

⑤ *Process and Reality*, p. 153.

界以及因果的影响,而这些在其哲学中找不到位置。怀特海认为,与其令内容取决于一种必须为一种对“实践”的诉求所补充的哲学理论,休谟应该修正其哲学,直到它包括了关于实践之所有不可避免的前设。^①在理论中拒绝那些在实践中必须被预先假设的观念之所以是反理性的原因,在于人们因此违背了理性的第一原则——非对立原则,因为人们同时拒绝(明确地)并肯定了(暗含地)有疑问的观念。

三、克服有问题的现代假设

从重构性的后现代视角看,后现代思考的核心使命被置于克服导致了在理论中被肯定的观念与那些实践中的预设之现代二元论的假设。被接受的最重要的一些假设包括关于认知的感官主义观点,根据它,我们的感知器官为我们提供了唯一一种认识我们自身之外事物的图景,以及关于自然的机械主义观点,根据它,自然的终极单位缺乏一切经验、内在价值、内在目的以及内在关系。正是这些相互关联的观点导致了现代理论理性与实践理性的分离,以及休谟—康德主义的信念,即形而上学——它将会表明两套不同观念如何能够被整合入一种自我一致的世界观之中——是不可能的。

关于认知的感官理论导致了很多问题,包括那些与因果律、一个真实的世界以及一个真实的过去有关的问题。在因果律方面,休谟曾引人注目地指出,虽然我们通常认为因果律包含了某种原因与结果之间的**必然联系**,因为“原因”被认为给“结果”施加了**真实的影响**,但感官材料却并未为这一观点提供基础,因此因果律作为一种经验的观念,必须被重新定义为仅仅意味着两种不同类型事件之间的**持续关联**。虽然休谟继续在实践中预先假设因果律包含了真实的影响——他的酒杯移动到他的唇边是因为他用他的手举起了它——他还是认为作为哲学家,他无法采纳这一意义。

休谟甚至说,他作为哲学家不能肯定世界的真实性。他指出,他在日常生活中不得不成为一个现实主义者,必须预设他同其他人与事物——例如桌子与食

^① *Process and Reality*, p. 13.

物——一起生活在一个世界中。然而,根据他对感知的分析,他并未感知到这些事物,而只是感受到一些材料,诸如颜色和形状。因此,作为一个哲学家,他不得成为一名唯我论者,质疑一个外在世界的存在,即使在实践中,包括在使用一支钢笔记录其对纸张的怀疑观念时,他并无怀疑。在20世纪的开端,乔治·桑塔亚纳(George Santayana)曾表明,休谟的经验主义不仅走向唯我论(solipsism),而且是走向一种“此刻的唯我论”。^①因为感官知觉仅仅揭示了那些直接呈现于我们意识的不同材料,所以我们必须对过去以及时间的真实性持怀疑主义态度。

因此,经验主义哲学被认为无力支撑关于经验科学的四个最基本预设——因果影响、时间、过去,乃至世界自身的真实性。在认为没有基础可以表明在过去观察到的因果关系在未来也将能够保持真实的同时,这种经验主义哲学显然无法证实归纳原则的合理性。大部分后现代主义已经得出结论认为,科学作为一般而言的理性范式,其自身在理性上便是没有基础的。

感官主义的经验主义在关于价值标准方面得出了同样的结论。哲学家们早已在传统上肯定了逻辑、美学以及道德标准的存在。然而,感官知觉却无法提供通往这些标准的道路。早期的现代哲学家,诸如约翰·洛克(John Locke)以及弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson),认为我们知道这些标准是因为它们被上帝所启示或植根在我们的观念中。然而后期的现代主义拒绝了超自然的解释,并认为所有这些标准都是我们自己的创造。多数类型的后现代已经强调了这一结论的含义,认为我们必须将甚至是我们最基本的道德信念也视为不具有理性基础的地方习俗,即使同时在写下这些事情的行动中继续预设着一些道德标准——例如我们不应压制“差异”或压迫“他者”的观念——是普遍正确的。即使是在批判一些观念的同时仍然预设着它们这一显然的必要性,有时通过在康德的意义将其归因于“超验的幻觉”而被合法化。

怀特海的后现代主义没有接受这些对立的不可避免性,而是在对认知的感官主义的拒绝中,跟随着詹姆斯的“激进经验主义”(radical empiricism)进路。怀特海的认识论中心是其对感官知觉的解构,并表明它是由两种纯粹的认知模式所组成的一个混合体。休谟以及多数后继的哲学都仅仅注意到“呈现的直接性模式中的认知”,在其中感官材料被直接呈现给心灵。如果这是我们认知的唯一

^① George Santayana, *Skepticism and Animal Faith* (New York: Dover, 1955), pp. 14—15.

模式,那么我们实际上注定会走向关于此刻的唯我论。然而怀特海用了很大篇幅——《过程与实在》(*Process and Reality*)一书的大部分以及几乎整本《象征主义》(*Symbolism*)^①都在讨论这个问题——表明,这种认知模式产生自一种更根本的模式,即“因果效力模式中的认知”(perception in the mode of causal efficacy),通过它我们直接认识到其他施加因果效力于我们自身的现实物——这解释了我们为何知道其他现实物存在,以及因果律比持续关联更重要。这种认知模式的一个例子——怀特海也将其称为“理解”(prehension)——是关于我们自身令我们获得特定经验的感知器官的理解,例如当我们意识到我们正在通过我们的眼睛观察一棵树时。这种理解在以感官知觉为前提之同时,自身便是非感官的。

这种非感官认知的另一个例子,是我们对我们自身经验之从前时刻的理解,通过它我们知道了过去以及时间的实在性。这一点有赖于为怀特海所解构的第三种观念——它是一种对现代及前现代西方思想来说都很寻常(虽然一直以来都为佛教徒所拒绝)的观念,即保证个体是“实体”(substances)的观念,这里的“实体”是现实性的,且不能被分解为更具充分现实性的实存。根据怀特海的不同解释,一个通过时间而保证的个体,例如一个电子、一个活细胞、一个人的灵魂,都可以被分解为瞬时的现实实存,他称之为“现实时刻”。因此,回忆一个人自身经验中的一个从前时刻,即是理解一个在数字上不同于作为一个人之当下经验的现实时刻。^②现代及前现代思想,通过在数字上将灵魂与心灵视为时间中的一,令哲学家们无法看到我们关于时间观念的首要经验基础。

这些对我们的基本范畴——例如现实性(结合了康德关于“实存”及“实体”这两个范畴)、时间以及因果律——的来源的解释,其重要性怎样强调都不为过,特别是鉴于康德的“哥白尼革命”——它支撑着大多数形式的观念主义、现象学、结构主义以及后现代主义——便是建基于解释这些范畴的需要,与此同时也同休谟一样采纳了感官主义的认知路径。对基于怀特海和基于康德的后现代类型之间的差别而言,同样重要的是如下事实,即怀特海通过坚持非感官认知的真实性,允许我们对价值标准的清晰意识作为真实者而被接受。据此,我们的道德及

① *Symbolism: Its Meaning and Effect* (1927; New York: G. P. Putnam's Sons, 1959).

② Whitehead, *Adventures of Ideas*, pp. 220—221.

美学叙事可以被视为认知性的,能真也能假(或某种程度上介于两者之间)。这一点对各种克服现代科学主义的策略而言具有根本性意义。康德形式的后现代——例如理查德·罗蒂的后现代思想——将道德及美学的叙事与科学叙事置于同一个层次上,认为两者均无法告诉我们真实,而怀特海的后现代则通过表明两者何以都能表达关于事物的本质的局部真理而实现了这种对等性——这些局部的真理有待哲学的文化角色加以协调。

认知的感官主义观点造成了有关实在论、因果律、过去、时间、标准等方面在理论与实践之间的对立,而机械主义的自然观则导致了有关自由的矛盾。早期的现代主义通过笛卡儿的灵魂来调和人的自由与这种关于自然的观点,即认为灵魂不同于身体为之构成的材料。然而,这样一种灵魂同其身体的关系只能通过一个超自然的协调者[正如笛卡儿、马勒伯朗士(Malebranche)以及里德(Reid)均认同的那样]才能加以解释。因此,超自然主义在后期现代性中失败必然要求从笛卡儿的二元论转变为一种彻底的唯物主义,在其中,灵魂、心灵或自我仅仅被认为是大脑的一种属性或附带现象,而不是一种具有任何自身主体性的实体。无论“自我”究竟是什么,它都不具有自我决定的能力。自由必须被拒绝(或重新定义以使它与决定论相一致,这和拒绝它是同一回事)。某些后期现代的哲学家明确承认,他们必须在实践中继续预设自由,与此同时却无法令它在理论中具有任何意义。^①大部分后现代主义强调这一矛盾,以没有太大差别的方式宣称“(中心)自我的消失”,与此同时又规劝我们使用自己的自由以克服压迫性的观点及实践。

101

怀特海的后现代并未接受唯物主义、反实在论,或者回到早期现代的二元论,并且从这些立场的根本处拒绝关于自然的唯物主义观点。它所选择的观点是——仍然为詹姆斯所预见^②——泛经验主义(panexperientialism),根据它,经

① John Searle, *Minds, Brains, and Science* (London: British Broadcasting Corporation, 1984), pp. 85—86, 92—98.

② Marcus P. Ford, *William James's Philosophy: a New Perspective* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982); “William James,” in David Ray Griffin, John B. Cobb, Jr., Marcus P. Ford, and Pete A. Y. Gunter, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 89—132.

验及自发性(spontaneity)、内在价值、内在关联全都成为了自然的最原始单位。除了将一切现实实体称为现实时刻之外,怀特海也相应地将其称为“经验的时刻”。在这一泛经验主义的基础上,唯物主义者及二元论者所无法回答的问题——伴随着经验、自发性、内在价值以及内在关联的事物,在哪里以及如何从完全缺乏这些东西的碎片中出现?——便毋需回答。进化包含了真实的发生,但这是更高级类型的自发性经验自低级的类型中产生。

所有这些通常被称为“泛心灵论”(panpsychism)的学说,被当作显然是荒谬的事物而被广泛拒绝。这些拒绝通常所依赖的描述并不适用于怀特海—哈特肖恩的泛经验主义。例如,批评者们正确地主张将任何自由或经验归于木棍和石头都是荒唐的。但对这一更完整的名字应该是“具有组织二元性的泛经验主义”(panexperientialism with organizational duality)^①的学说而言,非常重要的事是在聚合组织(aggregational organizations)与“复合个体”(compound individuals)之间作出区分,前者作为自身是没有经验或自发性的,而后者则有。^②然而,即使在意识到这一区别后,现代思想家们仍然倾向于认为泛经验主义显然是错误的,这种学说主张现代性最基本的假设之一应该被挑战。对詹姆斯—怀特海对非感官认知的赞同而言也同样如此,最明显地体现在,即使是最赞赏詹姆斯思想的讨论也明显忽略了这一事实,即他赞同心灵感应(telepathy)的真实性,并曾花大量时间进行心灵学的研究。^③无论如何,这些关于存在与认知的不同后现代观点,除了解决不同的哲学难题之外,亦为一种独特类型的后现代主义提供了基础。

四、与支配的后现代图像的进一步比较

“后现代主义”一词通常关联着各种各样的一些观念,这些观念加在一起构

① Griffin, “Introduction” to *Reenchantment without Supernaturalism: a Process Philosophy of Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).

② Griffin, *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem* (Berkeley: University of California Press, 1998), chs. 7, 9.

③ Marcus Ford, “William James”; “James’s Psychical Research and its Philosophical Implications,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34(1998), 605—626.

成了所谓的“支配的后现代图像”。怀特海的后现代在很多方面例证了这一支配的图像。它拒绝基础主义以及与其相伴的对确定性的要求；它接受解构许多既定观念的需要，包括本体神学的上帝观念、本质的自我，以及具有一个预定结局的历史；并且，它试图促进多元主义与多样性，包括人与生态的。

然而，重构类型的后现代亦在许多方面不同于支配的后现代图像。这些差异中的一部分被包含于下列这个事实中，即这一路径是形而上学的。例如，多数后现代主义者均嘲笑地谈论“真理理论的一致性”以及语言作为“指涉性的”观念，而重构的后现代主义者则捍卫这些观念，部分是通过指出他们的拒绝导致了卡尔·奥托·阿佩尔(Karl-Otto Apel)以及于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)所谓的“践言冲突”(performative contradictions)，^①部分则是通过表明怀特海的哲学如何以其泛经验主义的本体论以及非感官主义的认知观点克服了这些已标准化的反对。^②与此紧密相关的是，重构性的后现代在拒绝基础主义的同时，亦拒绝了一种关于真理与价值的完全的相对主义。^③对避免真理的相对主义来说，最重要的是接受不可避免的实践预设——我们中的某些人称其为“无条件的常识观念”——作为普遍正确的恰当性标准。^④在价值标准上拒绝彻底的相对主义，部分建基于非感官性的认知学说允许一种对这些价值的直接(虽然并非不可错的)认知。然而，103这些标准或价值的存在能够以某种方式被抓住这一观念，要求另一个议题，即上帝的存在——一个将我们带至明确神学教义的主题。

五、后现代的基督教教义

保守和基要主义的神学家认为，现代自由主义神学已经变得越来越无意义。

-
- ① Martin Jay, "The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists," Jay, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* (New York: Routledge, 1993), pp. 25—37.
- ② Cobb, "Alfred North Whitehead," in Griffin et al., *Founders*, pp. 165—195, esp. 181—187; Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, ch. 9.
- ③ Cobb, *Postmodernism and Public Policy*, ch. 2.
- ④ Griffin, "Introduction," *Founders*, pp. 1—42, esp. 23—29; *Unsnarling*, ch. 2, "Confusion about Common Sense."

虽然重构的后现代神学家同意这一点,但他们认为,现代自由主义的问题并非其自由主义的世界观与方法——根据这种世界观与方法,超自然主义被拒绝,而宗教信念的真理被建基于经验及理性、而非圣经与传统的权威之上——而是其对我们之前讨论过的那些现代假设的接受。如果这些假设被接受,理性因此被等同于现代理性,那么毫无疑问,这些神学家必然认为一种神学不可能既是理性的、又是坚实的。^①然而,通过拒绝这些假设,一种后现代的自由主义神学能够发展出坚实的基督教教义。

这一神学的核心是其自然主义的有神论。这种有神论是自然主义的,并非意指将上帝等同于自然界,或拒绝上帝的特殊的主体性,而仅仅意指对超自然主义的拒绝,后者是对一个能够中断世界正常因果原则的神圣存在之信仰。这一拒绝的根源在于它对上帝与存在自身之关系的理解,它将其重新命名为“创造性”以反映一个事实,即一切存在物不是表现为被动的材料,而是动态的活力。更准确地说,创造性是每个现实时刻的双重力量,以实践一小步自我决定(最终原因),并继而对未来事件施加影响(有效原因)。传统的有神论通过(在本体神学中)将上帝与存在自身等同起来,认为这一双重力量在根本上唯独表现在上帝自身之中。因为任何受造物所拥有的力量都是一个礼物,所以受造物之间的正常的因果模式可以被随时中断。这一立场随着从无中(*ex nihilo*)创造的教义在圣经时代之后的发展而被充分阐明。怀特海派的后现代神学家回到了一种对柏拉图、圣经以及多数2世纪末以前的基督教思想家而言并不陌生的观点,即我们的宇宙之被创造是通过上帝令混沌中产生一种特定秩序而实现的。^②

对这种包含了一个长期进化过程的创造而言,其必然性是依据下面的观点所解释的,即创造性的力量在根本上体现在一个关于有限现实存在物的世界中,亦体现在神圣的现实性中。据此,这种神圣力量必然是说服性的。它不可能在单方面决定世界中发生之事的意义上是强迫性的。这种观点为一种捍卫创造者

① Jefferey Stout, *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy* (University of Notre Dame Press, 1981), pp. 118, 140, 146.

② Griffin, "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil," in Stephen T. Davis, ed., *Encountering Evil*, 2nd edn (Philadelphia: Westminster/John Knox, 2001); Catherine Keller, *The Face of the Deep: A Theology of Becoming* (New York: Routledge, 2003).

之全善的神义论提供了基础,同时并未贬低世界之中的恶。^①事实上,这种在上帝与创造性之间所作的区分为一种坚实的魔鬼之恶的教义提供了基础,其基本观念是,上帝对人的创造将一种世界之中的创造性带入了实存,这种创造性不仅能变得与神圣者的创造性直接对立,而且能在这样做的同时,有充分的力量威胁到神圣者的目标。^②这一关于上帝—世界之关系的观点亦调和了有神论与科学群体的自然主义假设,即任何事件,包括那些不寻常的事件,都无法违背世界的基本因果原则。^③

然而,这种有神论的自然主义并未阻止它赞同基督教信仰的假设,即上帝以不同方式行动于世界之中,因而某些事件在一种特殊的意义上是“上帝的行动”。在这里关键的观念是,神圣者的行动在形式上虽然与任何事件都相同,但它可以在内容、效果以及它在人的自我建构中所扮演的角色等方面完全不同。在这些观念的基础上,重构的后现代神学家们已经进入了传统上关于上帝如何确实在耶稣中道成肉身的讨论,并主张一种克服了将耶稣视为与其他人全然“不同类型”或仅仅“程度不同”的标准二分法的立场。^④他们还主张,这种自然主义,以其关于可变的神圣影响的观点,能够以和新达尔文主义不同的方式说明进化过程中的方向性与明显变化。^⑤这种类型的自由主义神学因而已经提供了较之现代自由主义神学坚实得多的关于神圣创造以及道成肉身的教义。

105

这种向对神圣创造及道成肉身之传统关注的回归,时常伴随着向本体论与基督教之三位一体的上帝观念之角力的回归。^⑥这种思考除了为基督论的反思提

① Griffin, "Creation out of Nothing," *God, Power, and Evil: a Process Theodicy* (Philadelphia: Westminster, 1976); *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations* (Albany: State University of New York Press, 1991).

② Marjorie Suchocki, *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology* (New York: Continuum, 1994); Griffin, *Evil Revisited*, pp. 31—33; "Why Demonic Power Exists: understanding the Church's Enemy" and "Overcoming the Demonic: the Church's Mission," *Lexington Theological Review* 28(1993), 223—260.

③ Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts* (Albany: State University of New York Press, 2000).

④ Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, chs. 7—10; *Postmodernism and Public Policy*, ch. 1.

⑤ Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, ch. 8.

⑥ Joseph A. Bracken, SJ, and Marjorie Hewitt Suchocki (eds.), *Trinity in Process: a Relational Theology of God* (New York: Continuum, 1997).

供基础以外,也被用来将基督教信仰与其他宗教关联在一起,特别是因为其得出三一论包含了在上帝与创造性(或存在自身)之间所作的区分,而这种区分提供了一种非常不同于约翰·希克(John Hick)的观点的宗教多元论。与基督教在历史上视有神论的宗教经验——主要存在于基督教之中——为基本真实,而非有神论的宗教经验——普遍存在于佛教及印度教中——为基本错误相反,希克主张,我们将终极实在自身当作一种没有任何本质属性能够被加诸它的本体实在来思考,这意味着两种观点同样都是错误的。相反,怀特海路径的神学家能够认为有神论及非有神论的宗教经验同样真实。他们并未接受希克关于所有宗教都指向同一个终极实在的假设,而是将上帝视为位格的终极、将创造性视为非位格的终极。基于有神论宗教经验的教义指向前者,而基于无神论宗教经验的教义指向后者。^①

106 这一关于终极实在的更多元主义的观点与一种更多元主义的救赎观念相关联。怀特海主义者没有像希克一样,主张不同宗教在根本上指向同一种救赎,而是认为不同宗教指向的是不同的救赎,这个观点如今已经被更广泛地接受。^②救赎正如这些神学家在其自身的基督教思维中描绘的一样,包含了不同的维度。过程神学家们始终将救赎设想为包含了两种维度——救赎作为当下的解放/完整,以及作为在神圣经验中的永久保存[被怀特海称为“上帝的结果性”(consequent nature)]——而后现代过程神学家们则又添加了两个维度:救赎作为神圣(而非魔鬼的)价值在地上的主宰,^③以及救赎作为在一种死后生命中的最终成圣。^④尽管这一立场拒绝超自然主义以及对权威的诉诸,然而对死后生命的肯定在其而言却是可能的,因为它对感官主义的拒绝与其对大脑—心灵之同一的拒绝结合在一起,允许它严肃地看待死后生命的经验证据。^⑤正是重构性后现代神

① Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Buddhism and Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982); *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*, ed. Paul F. Knitter (Maryknoll, NY: Orbis, 1999); Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, ch. 7.

② S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995).

③ Cobb, *Postmodernism and Public Policy*, ch. 1; Griffin, "Overcoming the Demonic."

④ Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, chs. 11—16; "The Resurrection of the Soul," *Harvard Theological Review* 80(1987), 213—227; Griffin, *God and Religion*, ch. 6; *Evil Revisited*, pp. 34—40; *Reenchantment without Supernaturalism*, ch. 6.

⑤ Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: a Postmodern Exploration* (Albany: State University of New York Press, 1997); *Religion and Scientific Naturalism*, ch. 7.

学的这一特征,对它试图提供一种能够克服现代性之自由主义—保守主义的对立的自由主义神学——具有充分的坚实性因而能够在教会中被广泛接受——这一目标来说,也许是最重要的。^①

六、神学与伦理学

在它的主张中,同样重要的是克服现代神学与伦理学的分离,这种分离为各种形式的解放神学所反对。它宣称,“一种后现代神学必须是解放神学”,除了其他含义之外,这意味着关于上帝、罪以及救赎的教义必须在与“上帝试图从中拯救我们的具体之罪的关联中”被清晰阐明。^②这些罪其中之一显然是现代社会对待地球的方式,这导致了一种全球性的生态危机。部分是因为其泛经验主义——根据它,一切层次上的个体都有其内在价值,并且内在关联着其他所有层次的个体,因而当人类对环境的威胁成为普遍意识后,怀特海的后现代神学便将很大注意力放在了这一议题上。^③事实上,查尔斯·伯奇(Charles Birch)将这一观点称为“后现代的生态世界观”。^④这个词指向了它与建基于康德的后现代主义类型最重要的差异之一,后者不但无法克服由现代二元论所推动的人与自然的疏离,反而通过将自然仅仅描绘成一种人的作品而加剧了这种疏离。^⑤

107

一个与此紧密相关的、被后现代过程神学家极为严肃思考的罪是父权制,科

① Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, pp. 15, 27; Griffin, *God and Religion*, pp. 2, 6; “Liberal but not Modern: Overcoming the Liberal-Conservative Antithesis,” *Lexington Theological Quarterly* 28(1993), 201—222.

② Griffin, “Postmodern Theology as Liberation Theology: a Response to Harvey Cox,” Griffin, Beardslee, and Holland, *Varieties of Postmodern Theology*, pp. 81—94, at 81.

③ Cobb, *Is it too Late? a Theology of Ecology* (Beverly Hills, CA: Bruce, 1972); Griffin, “Whitehead’s Contributions to a Theology of Nature,” *Bucknell Review* 20 (1972), 3—24; Charles Birch and Cobb, *The Liberation Life: from the Cell to the Community* (Cambridge University Press, 1981); Birch, *Confronting the Future* (1976; rev. edn, New York: penguin Books, 1993); Jay B. McDaniel, *Of God and Pelicans: a Theology for the Reverence of Life* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989).

④ Birch, *On Purpose* (Kensington: New South Wales University Press, 1990), pp. xvi, 73—85, 114—137.

⑤ Cobb, *Postmodernism and Public Policy*, ch. 5.

布认为“在文化与理论方面,20 世纪最重要的运动已经被证明是女性主义”。^①不像有些后现代主义者将我们所面对的问题的根源视为出现在四百年前,凯瑟琳·凯勒(Catherine Keller)指出,女性主义认为这一时间应该是四千年前,即男性中心的历史真正开始的时间。然而她主张,女性主义对任何真正的后现代世界而言都是不可或缺的。^②正如凯勒的著作以及卡罗尔·克莱斯特(Carol Christ)^③最近对过程神学的赞同所表明的那样,这种类型的后现代神学有很多特征——包括其对神圣者作为单边决定力量的拒绝,它对神圣者之回应性的强调,以及其对内在联系的强调。所有这些都与用老套的男性词描述上帝及人相对立——这为文化女性主义特别是生态女性主义提供了本体论基础。

与这种神学对生态及女性主义的解放紧密关联的,是其对将地球从现代经济主义及其无止境的经济增长这一意识形态中解放出来所做的贡献。不仅没有促进大众公益,这种代替了民族主义而成为全球宗教的意识形态^④反而侵蚀了群体,破坏了环境,扩大了贫富差距。^⑤事实上,正如科布所主张的,正是通过现代政治及经济理论,现代思想才同其二元论及个人主义一起对我们当下的处境造成了最深刻和有害的影响。^⑥一种后现代的经济理论将建基于“群体中的人”(persons-in-community)这一(怀特海的)观念之上,伴随着这个我们与之内在关联的群体的,至少是整个生命世界。^⑦

这一神学亦寻求自现代性之独特的全球政治秩序中的解放。这一秩序为人

① Cobb, *Postmodernism and Public Policy*, ch. 4.

② Keller, "Toward a Postpatriarchal Postmodernity," in Griffin, ed., *Spiritual and Society*, pp. 63—80, at 64, 74.

③ Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1997), pp. 104—107.

④ Cobb, *The Earthist Challenge to Economism: a Theological Critique of the World Bank* (London: Macmillan, 1999), pp. 13—27.

⑤ Herman D. Daly, "The Steady-State Economy: Postmodern Alternative to Growthmania," in Griffin, ed., *Spirituality and Society*, pp. 107—122; Daly and Cobb, *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, 2nd edn (Boston: Beacon, 1994).

⑥ Cobb, *Postmodernism and Public Policy*, ch. 5.

⑦ Cobb, "From Individualism to Persons in Community: a Postmodern Economic Theory," Griffin, ed., *Sacred Interconnections*, pp. 123—142; *Postmodernism and Public Policy*, ch. 5; Daly and Cobb, *For the Common Good*, ch. 8.

所反对的特征之一是其军事主义,现在还包括了核武主义。^①然而,现代世界秩序的更一般特征是主权国家体系,它植根于1648年的威斯特伐利亚和约(the Peace of Westphalia)以及其诸如雨果·格劳修斯(Hugo Grotius)与托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)等人的早期现代政治理论。这一国际的无政府主义不仅为军事主义提供了许可,而且阻碍了对其他四个与全球经济均有紧密关联的问题的解决:全球生态危机、全球种族隔离、大规模侵犯人权以及对国家及地区民主的破坏。^②对这一秩序的超越以及一个后现代的世界,要求在全球层次上创造民主。基督教为全球民主提供的根本理由是,它是一个由神圣价值而非魔鬼价值主宰的世界之存在的一个必要条件,基督徒每次诵读主祷文时,都是在为这样一个世界祈祷。^③

进阶阅读书目

Bracken, Joseph A. and Marjorie Hewitt Suchocki, eds., *Trinity in Process: A Relational Theology of God* (New York: Continuum, 1997).

Cobb, John B., Jr., *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster, 1975).

Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World* (State University of New York Press, 1988).

Keller, Catherine and Anne Daniell, eds., *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism* (Albany: State University of New York Press, 2002).

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, corr. edn. eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978).

① Keller, "Warriors, Women, and the Nuclear Complex: Toward a Postnuclear Postmodernity," in Griffin, ed., *Sacred Interconnections*, pp. 63—82; Griffin, "Peace and the Postmodern Paradigm," *Spirituality and Society*, pp. 143—154; "Imperialism, Nuclearism, and Postmodern Theism," *God and Religion*, 127—145.

② Griffin, *Beyond Plutocracy, Imperialism, and Terrorism: the Need for Global Democracy* (即将出版).

③ Griffin, "Overcoming the Demonic," 257—259.

第七章 女性神学

玛丽·麦克林托克·福克森(Mary McClintock Fulkerson)

尽管存在许多差异,但女性神学(feminist theology)、妇女神学(womanist theology)以及拉美妇女神学(*mujerista* theology)却有一个共同点:他们将女性的解放视为其神学使命的核心。^①这并不意味着在这种解放的目标上存在着完全的一致性。例如,主张女性的发展是通过反对性别主义(sexism)而达成的女性主义者,被那些主张这种路径过分强调了性别范畴的人所批评。尽管存在着这些冲突,但女性神学家、妇女神学家以及拉美妇女神学家们仍然在历史中分享着同一个普遍的关于解放的诠释学,它以——至少在部分上——围绕着身份的承诺为标志。^②这些研究并未将自身定义为一般的“神学”,而是从边缘群体的被压迫的处境中产生,对现存的社会、教会以及神学结构提出批判。其结果是在对传统与当代资源的新结合中,创造了解放性的诠释学实践。^③

后现代主义是通过为促进这些解放的目标提供资源而进入这种神学讨论的。^④

① 尽管有某些这样的使用,但“女性主义”(feminist)并非一个适用于所有关注女性之神学的通称。“妇女主义”(womanist)指的是非洲裔美国女性对艾丽斯·沃克(Alice Walker)关于黑人女性之直接经验的观念之使用。拉美妇女神学以拉美女性的生活经验为基础进行研究。正如我们将会解释的那样,后现代主义为这些议题提供帮助。

② “有标志”的神学具有一种限定。“无标志”的指涉是一般及普遍的(即便它们并非如此)。“她”或“女性”(仍然)无法具有一般性的事实指出了其“有标志”的状况。“有色”人群是有标志的——被认为是具有“种族”的人——而与此同时白人却没有种族,没有标志,因此是标准。这些状况反映了一种群体的权力。

③ 有关解放的诠释学循环,参见 Juan Segundo, SJ, *The Liberation of Theology*, trans. John Dury (Maryknoll, NY: Orbis, 1976), p. 8. Elisabeth Shüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 43—63。

④ 迪克·赫布迪奇(Dick Hebdige)注意到,不可定义性使得“pomo”成为一个流行词。然而,其指涉的多样性(“房间的装饰……时尚……对‘在场形而上学’的攻击……社会和经济向一种‘媒体’、‘消费者’或‘多民族’阶段的大规模转变)却并非诅咒性的:“一个词越具有复杂及矛盾的微妙性,它便越可能形成具有历史重要性的争论,”Dick Hebdige, “Staking out the Posts,” in *Hiding in the Light: On Images and Things* (London and New York: Routledge), pp. 181—182. 因为一个全面的定义是不可能的,所以我将仅仅关注后现代主义中对女性神学有用的因素。

对任何后现代主义而言,其首要标志都是对性别、种族、性以及阶级压迫的复杂性的分析。^①对这些资源而言,其“后”(post)的方面指的是它们对某些“现代”神学特征的拒绝,然而仅仅是那些阻碍对这些压迫状况之探索的特征。女性神学、妇女神学以及拉美妇女神学对权力、冲突以及欲望的关注,决定了某些对现代主义的批判对其并没有太大的帮助。例如,关注基督徒身份的特殊性、以纠正现代历史一批判神学的破坏性效果的神学,就不受解放的女性主义者所欢迎。^②而与乔治·林贝克相关联的后自由神学对基督徒身份的有机的、群体的语言整体论的关注,对女性神学、妇女神学以及拉美妇女神学对斗争中的权力、冲突以及欲望的关注而言,也无甚助益。^③对分析关于压迫/解放之扭曲的社会现实而言,其文化—语言模式中关于语言学习以及语法的比喻显得苍白无力。

110

我们在关注解放的诸女性神学中发现的是对后现代某些哲学形式的采纳,例如福柯(Foucault)对现代主体以及现代权力观念的批判,拉康(Lacan)/精神分析学对欲望主体的说明,以及后结构主义/解构主义的思想,所有这些思想都清晰表达了对现代关于理性之统一的、整体性的说明的拒绝。当那些与后结构主义以及解构相关联的思想带来了去稳定的批判时,越来越多的女性主义者在这些不稳定性之中看到了令人感兴趣的可能性。

在后现代女性主义的思考中出现了三个主题:(1)主体的不稳定性,(2)“建构及破坏所有被言说之事的不可言说者、不可再现者”的力量——正如后现代主义的一个神学研究者所说的那样——以及(3)当被应用于性别范畴时,这些观念所具有的解放意涵。^④探索这些主题能够丰富后现代的图景及其对神学讨论而言

111

① 并非所有形式的“后现代主义”都在女性神学、妇女神学以及拉美妇女神学思考中出现。一个对不同的后结构主义以及后现代主义的有益说明,请参见 Scott Lash, *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology* (Brookfield, Vermont: Edward Elgar Publishing, 1991)。

② 诸如乔治·林贝克、詹姆斯·麦克伦登(James McClendon)以及斯坦利·豪尔瓦斯(Stanley Hauerwas)等人并未认为自己是“后现代主义者”,但却作为现代神学的批判者而被这样称呼。

③ 一种对后现代神学的说明,它只包含一个(对再现—表现论语言理论的批判)在女性后现代主义中能够找到的特征,但却缺乏其与权力、欲望以及“外来者”的闯入等主题的必要关联。参见 Nancey Murphy and James Wm. MacClendon, Jr. “Distinguishing Modern and Postmodern Theologies,” *Modern Theology* 5(1989), 191—214。

④ Graham Ward, “Postmodern Theology,” in David F. Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2nd edn (Cambridge: MA: Blackwell Publishers, 1997), p. 588.

的含义。

一、背景发展

一个对美国女性主义思想的概述能够帮助我们理解这些后现代主题。在美国第二次女性主义浪潮期间,无论是世俗的还是宗教的女性主义,都依赖于女性作为一个统一的历史主体这样一种常识性观念。因为女性在历史中一直被忽略、无视、边缘化,所以这一时期的女性主义研究指向了对这些问题的纠正。它采取的主要方式包括历史回顾,在政治、社会、经济方面努力带来解放,以及审察家庭、性征、性暴力、生育等从前不易察觉的领域。

对这种思考而言,关键的问题是认识到性别在制造男性特征与女性特征过程中的被建构的本质。对于“性别”的概念,其具有解放性的观念是认识到社会身份是一种被用来将人定位在权力关系中的建构;它赋予了女性主义者反对关于男性和女性的生物学及决定论说明的力量,那种说明以“自然的”方式定位男人和女人。如果这种社会定义与定位被认为仅仅是约定俗成的话,那么它们就是可以被改变的;就其将女性置于劣势地位而言,它可以被认为在道德上是有问题的。

第二次浪潮开始不久,反对的声音便出现了,它认为这次浪潮的首要主题,即女性,被塑造成了一个白人、中产阶级、异性恋的女性形象。世俗的以及宗教的思想家,诸如奥黛丽·劳德(Audrey Lorde)、贝尔·胡克斯(bell hooks)^①、诺泽克·尚格(Ntozake Shange)、艾丽斯·沃克(Alice Walker)、凯蒂·卡农(Katie Cannon)、蒂洛蕾·威廉斯(Delores Williams)等,均关注这些议题。这些讨论产生了重要的伦理—政治意义,诸如对有色妇女、生育问题、堕胎问题以及绝育滥用等的关注。^②作为结果之一,非裔美国、拉美、亚裔美国、女同性恋以及其他一些女性群体的经验与智慧逐渐成为女性主义讨论的标准内容。^③

① 即美国作家、女性主义者及社会活动家 Gloria Jean Watkins, bell hooks 是她的笔名。——译者注

② Angela Yvonne Davis, *Women, Culture, & Politics* (New York: Random House, 1989).

③ 作为一个关于女性主义议题的“迟到者”的故事,这是不真实的——有色妇女早已组织起来并且同白人女性主义者同时“从事神学”——但它确实是一个指向学院(有限的)话语的、被经常提及的故事。

这种状况的某些特征可以在玛丽·达利(Mary Daly)、莎莉·麦克法格(Sallie McFague)、罗斯玛丽·萝特(Rosemary Ruether)、莱蒂·拉塞尔(Letty Russell)、(早期的)伊丽莎白·费奥伦萨(Elisabeth Schüssler Fiorenza)、朱迪丝·普拉斯科(Judith Plaskow)以及其他一些 20 世纪具有开创性的女性神学家的神学中发现。^①这些作者均认为,女性作为一种自然的生物学主体,已经被从历史中抹去,并被一种厌恶女性的基督教传统及社会所压迫。她们的研究恢复了女性的主体,批判了她们的宗教传统,并且为解放提供了建设性的、有想象力的选择。这些神学大体上讨论的是从多种形式的压迫之中解放,这些压迫被理解为社会性的罪。虽然性别主义经常被视为首要的罪,但这却并非她们的唯一关注;种族主义、阶级剥削以及日益严重的异性恋主义才是女性神学最为关心的议题。

与非宗教的女性主义思考一起,诸如蒂洛蕾·威廉斯、凯蒂·卡农、杰奎琳·格兰特(Jacquelyne Grant)以及拉美妇女神学家如阿达·玛丽·伊萨斯-迪亚兹(Ada Maria Isasi-Diaz)、约兰达·塔兰戈(Yolanda Tarango)等妇女神学家的研究,以及其他一些非西方、非异性恋主义的妇女神学,通过挑战女性神学所隐含的普遍女性的观念而推动了这一过程。作为结果之一,没有一位女性神学家在第二次浪潮的后几年中,能够忽视种族、阶级、性征等问题,即使在大多数情况中,这些问题是附加在性别问题上的。^②

除了这些令世俗及宗教女性主义变得复杂的多种声音之外,一个关键的转变发生在从 20 世纪 80 年代向 90 年代过渡时期的世俗女性主义思考中,它提出了对多数女性主义之身份政治学的质疑。身份政治学是许多激进运动的思维特征框架。它认为,一个人的身份由一种社会强势/劣势地位的标志所定义。对女性神学政治而言,首要的标志是性别。因此,女性之间的差异是通过增加劣势的标志来处理的;“妇女”是一种主体的多元性,每一种主体都由一种附加于性别的

① 我将把讨论限制在犹太教与基督教,主要是基督教。Beverly Harrison, Margaret Farley, Carter Heyward, Carol Meyers, Ross Kraemer, and Bernadette Brooten 为犹太教中的女性做了重要的恢复性工作。

② 白人女性主义者苏珊·西斯尔思韦特(Susan Thistlethwaite)以及莎朗·韦尔奇(Sharon Welch)正面处理种族/性别问题。参见 Thistlethwaite, *Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White* (New York: Crossroads, 1989) and Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, rev. edn (Minneapolis: Fortress Press, 2000)。诉诸“妇女”并未过时;它是一种必要的实践。后现代主义者的探索是一种新形式的研究,而非抹去与男人及女人的关联。

身份标志所确定。这种解释受到了关于性别并非一种连续的、自我同一的标志这样一个发现所挑战。某些女人,例如亚里士多德意义上的奴隶,便根本不具有性别,因为在古希腊要具有一种“女人”的地位,她必须是嫁给一个男人(作为自由民)的自由女人。^①因此,性别并非一种事物,而是由其他权力关系所共同建构的。

这种从性别作为一种稳定的分析坐标的转变,被包括朱迪丝·巴特勒(Judith Butler)在内的一些人的研究进一步复杂化了。多元化女性(或性别)以解释差异对巴特勒而言并不足够。只要性别的建构仍令生理性别(sex)保持完整,批判性的分析便是不完全的。女性主义不能再认为生理性别只是一种关于人类身份的确定的、解剖学的特征,产生了男人与女人的(自然的)二元区分。巴特勒认为,事实上,一种福柯意义上的话语权统治(discursive power regime)维持了一种严格但却是被偶然建构的(二元的)生理性别、性别以及指向异性的恰当欲望之间的关联。这种对生理性别/性别/欲望的统治、而非先天身份的自然结果的不断重复或执行,复制了异性恋的主体。因此,女性主义对“女人”一词的不断重复有效地“他化”或阻碍了任何其他主体的可能。^②正是这种效果令某些人拒绝同性恋,其根据是,这是一个反映了异性恋,而非与之对抗的概念。其结果是产生了酷儿理论(queer theory),它指向了异性恋之外的替代选择,且并不局限于确定性别身份的观念。^③

这一对女性主义理论发展的概述并不完全而且过于简单。各种非常不同的女性主义方法与假设,从以前直到最近仍在循环与交叠。然而,始于20世纪90年代的对主体的理论化,已经创造了一系列独特的探索。重要的是,这些努力尝试令女性主义超越第二次女性主义浪潮之第一个十年的附加策略。这些理论探索揭示了在思考种族、性别、阶级、性征以及其他一些定义不同身份的标志时存

① Elisabeth Dpelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988).

② Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990).

③ 参见 Eve K. Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990); Kathy Rudy, *Sex and the Church: Gneder, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics* (Boston: Beacon Press, 1997), pp. 92—107; Laurel Schneider, “Queer Theory,” in A. K. M. ed., *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, pp. 206—212.

在的问题,因而促使我们思考种族、性别、阶级、性征等是如何由一切主体共同构成的。因此,没有任何主体仅仅是诸附加身份的一个集合,毋宁说,它们是由不同形式的语境系统及实践所制造的。

这些对自然性别主体的挑战,与关于女性主义之外的、批判现代主体的后现代主义的讨论是一致的。并且,在这些关联仍然令一些人恐惧“女人”会消失的同时,对很多女性主义思想家而言,对统一主体的去稳定化与其首要关注之一——即性别与多种权力统治之关联——的进展息息相关。因此,其对于解放性冒险的帮助是可以肯定的。^①

114

二、女性神学主体的不稳定性

来自世俗女性主义后现代对自然性别主体的挑战,带来了女性神学对后现代之采纳的第一个主题,即性别主体的不稳定性。然而开始讨论之前需要注意的是,神学家对诸如巴特勒等人之研究的使用,并非全然脱离女性神学家已经完成的工作。从一开始,女性神学便拒绝一种特定的现代主体,例如无标志的、虚假的一般(男性)主体,它曾支配着神学。因此,某种类似对男性主体的去稳定化工作便在罗得、拉塞尔、达利以及麦克法格等人的研究中继续进行。妇女神学家以及拉美妇女神学家反对白人女性主义之“现代的”无标志女人。然而,这些早期模式与后现代女性神学之间的差异在于,后者质疑了统一的自然女性主体。伴随这一质疑而来的,是思考性别(以及其他标志)与语言权力关系的新方式,包括扩展去稳定化的因素,以将欲望以及对主体性的无意识的、感官的记录包含在内。^②

进入主体性之复杂性的一条重要道路是通过语言的媒介,特别是那些关于

① 有关巴特勒对关于后结构主义将实在化约为语言的反驳,参见 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993)。

② “感官的”引起了女性主义者对身体及厌恶、恐惧以及憎恨等前语言领域的关注,它们建构及瓦解了经验。以拉康为基础的观点关联着性心理学的发展。有关其在社会变迁中的角色,参见后现代政治理论家 William Connolly, *Why I am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 1—29。

意义之不可决定性的理论。^①通过质疑再现的及表现论的语言理论,最近的女性主义神学采纳了后结构主义的说明,以揭示能指(signifying)之不确定的、政治的本质。以某种方式,这些说明补充了女性神学家关于象征、比喻以及典范的丰富研究;而以另外一种方式,它们却与这些研究相冲突,因为它们建基于不存在更深刻的“真实意义”以供获取这样一个哲学假设。后现代对语言的揭示,例如后结构主义,与现代再现理论截然不同。后结构主义植根于结构主义的思维,后者将语言理解为一种关系的功能,而非真实的指涉。语言学家索绪尔认为,符号构成于语言系统,在其中,意义由差异制造出来(从语音差异,例如“貂”和“猫”,到语义差异,例如“女人”和“男人”)。^②虽然后结构主义超越了索绪尔的结构——后者似乎关闭了意义,但两者的益处都在于强调了指涉的约定俗成的性质:符号并不与事物相匹配,而是令一个符号指向其他符号,并要求对意义效果——特别是那些被排除者——的分析,正如后结构主义者所坚持的那样。

例如,丽贝卡·肖普(Rebecca Chopp)的《言说的力量:女性主义、语言、上帝》(*The Power to Speak: Feminism, Language, God*)一书通过探索作为社会—象征秩序构成物的语言来进行女性神学的研究。^③神学研究不能脱离政治。因为一切语言都是不稳定的,且与欲望及权力关联,所以神学之所指必须被追溯至建构女性的体系的社会—政治叙事中。肖普的研究描绘了封闭的一神论父权社会秩序以及它所维系的压迫性关系的语义学过程,揭示了允许“上帝”或神圣权威成为一个封闭的神学意义体系的担保人,其对语言的说明如何掩盖了权力与利益的关系。她的理论的后结构主义倾向令肖普关注任何结构中的缺口与缝隙。在这些缝隙之处,那些“边缘者”拥有带来新的解放性叙事的潜力,原因并非在于其内在的真理或本质,而在于他们在结构中的位置。因此,作为一种对支配性秩序逻辑的破坏,特殊的女性实践打破了非对称的性别结构。肖普并未为一种基督教象征寻找“真实女性主义意义”,而是重新在一种后结构主义的模式中采纳基督教关于“圣言”的主题。圣言是一个“完全开放的符号”,提醒

① 各种后结构主义是有所区别的;有些人以索绪尔作为先驱关注语言(德里达),另一些人则与语言相关联,但更多关注欲望(拉康,福柯)。

② 索绪尔关于符号是任意性的观念对后结构主义的发展而言至关重要,德里达对在场的形而上学的批判便是一个例子。

③ Rebecca Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York: Crossroad, 1989).

女性、妇女以及其他类型的神学关注“一神论秩序”的危险以及对新的解放性叙事的持续需求。肖普为普通女性实践中生命—赠予的特征提供了一种新的建构性认识。

我的《改变主体：女性的叙事与女性神学》(*Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*)一书主张，与权力分析相关联的后结构主义能够令人们看到那些被女性神学在其对语言、性别及权力的现代说明中所忽视的主体。^①不同且交叉散乱的统治制造了不同的被称作“女性”的主体。以“主体位置”(subject position)代替一种假设的自然“女性”，能够允许我们思考由不同的文化习俗、宗教传统以及资源获取所“安置”、定位及创造的“女性”主体。这些统治创造了不同形式的“服从”(subjection, 福柯语)，但也创造了成为改变之契机的新意义。贫穷的五旬节派(Pentecostal)白人妇女所处的位置，不同于中产阶级的长老会(Presbyterian)白人妇女或学术上激进的女性主义者。来自经济边缘化以及反体制的、以表现为中心的宗教传统的压力，与那些性别互补的五旬节派教徒与中产阶级长老会妇女所共有的东西结合在一起，创造了一种不同主体位置。对两者而言，对服从其定位的抵抗，在诸如玛丽·达利这种属于职业经理人阶级的女性主义者——其(早期)激进嘲弄的反神学宣告了天父上帝的死亡——的离散策略中，会表现为一种不同的方式。严肃地思考主体位置意味着女性主义对圣经的性别主义特征以及传统中如“父上帝”这种特定性别形象的解释，必须在与妇女社会位置的差异的关联中被进一步复杂化。一些重要问题从超越对确定主体的去稳定化的后结构主义中产生了，包括需要质疑神学思考中那些关于解放性的固定观念与固定文本。

116

在我关于这些主体位置——它们具有一些共同之处——的说明的离散性建构背后，并未隐藏着一个“真正的”女性主体，而这才是重点。然而，在建构主体的去稳定性力量中被认出的，不仅是多重的指涉过程。在对主体的去稳定化中，欲望以及无意识是非常重要的因素，并且许多女性神学家均认同肖普的观点，诸如克里斯蒂娃(Kristeva)等人，帮助发展了对语言、欲望、权力之间复杂互动的分析。

① Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

117 采纳了法国女性主义者朱莉娅·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)、露丝·伊丽格瑞(Luce Irigaray)、埃莱娜·西克苏(Hélène Cixous)等人思想的重要神学著作,指出了无意识及其抑制对主体形成的意义。对法国女性主义而言,关键的背景人物是雅克·拉康(Jacques Lacan)——一位以后结构主义方法重释弗洛伊德的法国精神分析学家。拉康令女性主义者能够理解阳具的重要性,后者是一种无法摆脱与欲望及匮乏之关联的霸权性指涉秩序。接着,她们探索了性别差异在其与语言的构成性关系中造成的差异。在《变形:神学与法国女性主义者》(*Transfiguration: Theology and the French Feminists*)这本重要的文集中,作者们探索了神学与由这些前语言的性心理经验领域所构成的不稳定性之间的关系。通过这些领域,法国的女性主义者扩展了后现代对他者——即那些位于支配体系之外者——的关注将“女性”视为被压迫的他者这一在神学家中间引起强烈共鸣的主题。尽管存在着对这些思想家之可能的本质主义的论争,但对成为主体过程中的感官维度这一关键角色的探索却是一个令人无法拒绝的贡献。语言不仅关联着压迫以及女性的身体,附加的本能维度更认识到了恐惧与厌恶构成了身体反应的范围,并因此无法摆脱与人类关于他者的“知识”的关联。例如,克里斯蒂娃关于“卑贱”(abject)的概念指向了匮乏的维度,它们在一切主体中唤起了与死亡及动物性之不可忍受的联系,从对食物以及肉体性行为的禁忌,到人的排泄物。^①这一贡献在其与暴力议题的相关性中体现得最为清晰,正如我们在克里斯蒂娃借助诸如玛莎·莱恩内克(Martha Reineke)、艾米·霍利伍德(Amy Hollywood)、伊丽莎白·格罗茨(Elizabeth Grosz)等人的思想、用它来探索女性与暴力问题时所看到的那样。^②

① Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982).

② Martha Reineke, *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Amy Hollywood, "Violence and Subjectivity: Wuthering Heights, Julia Kristeva, And Feminist Theology," in C. W. Maggie Kim, Susan M. St. Ville, and Susan M. Simonaitis, eds., *Transfigurations: Theology and French Feminists* (Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 81—108; Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists* (Sydney: Allen & Unwin, 1989).

三、破裂的“外部”

语言在上述其中一些论述中的建构性角色不应与一种因果决定论相混淆（正如巴特勒敏锐指出的那样）。^①在社会建构论与一种后现代（或后结构主义）观点之间作出区分是非常重要的，在前者中，女性主义者认为一种关于性别互补的观点因果性地将女性定义为情感的、养育的，等等。而后者的观点及两者的差异在我的第二个主题中被指出，即建构及破坏一切被言说者的不可言说者及不可再现者的角色。这个主题预先为女性主义对无意识的关注所塑造；在与一种后结构主义对指涉的论述的关联中解释它，将会很有帮助。

在后结构主义中，指涉并非指向一个确定的外在实体。赋予一个词以确定意义的是一种对比——一种对意义而言必须存在，但却无法作为自身被表达的 118 差异。这种“外部”通过适当地拥有具体意义，勉强作为一个基础而运作，并且成为一种“关于理解或可理解性自身的隐喻”——正如简·汤普金斯（Jane Tompkins）所指出的那样。^②例如，如果“男人”一词从其与“女人”一词的对比中获得其意义，正如与一个有着过度离散性实体的对手相对立，那么“女人”便是“非男人”，并且作为一种维持或构成男性之界限“外部”而存在。很多理论家将这种“外部性”视为一种在政治上被压迫或被排斥的、对“被言说者”而言必要的现实，正如同性恋是异性恋之必要的“外部”一样。

基于这样一种观点，一种立场无法不通过排他性的立场而获得。^③任何意义的产生均有赖于“外部”（被拒绝者）意义以获得其统一性。在这里存在着一种限制，它将这种形式的后现代与第二次浪潮关于性别是一种建构的观念区分开来。正如其所具有的解放性一样，性别建构可以意味着一种分析性的、在因果关系上起决定作用的主体，它不受排他之网所限制。后结构主义者会认这种观点令不

① Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York, Routledge, 1993).

② Tompkins, "Short Course," p. 739.

③ 参见 Mary McClintock Fulkerson, "Contesting the Gendered Subject: A Feminist Account of the *Imago Dei*," in Rebecca S. Chopp and Sheila Greeve Davaney, eds., *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pp. 103—107.

可见者成为了“难以言表者”、一种建构自身所依赖的“外部”。这里的关键是认识到一种对语言来说受到束缚的维度。后结构主义迫使我们承认,没有任何地方能够不受排他性所限。它再一次提醒女性神学家关于女性主义叙事不可避免的政治后果。^①

女性神学中前两个关于后现代的主题引出了第三个主题。为语言、欲望、权力所复杂化的去稳定化的主体并非一个实体、一个本质,而是一种关系或一系列关系。身份总是从差异之中塑造而成,而差异的观念并不限于符号。符号有赖于一种“外部”,一种被排斥者或不可言说者。制度和社会象征秩序亦是如此。从分析语义学与语音学的差异再跨出一小步,便是支持一种思考作为他者,或被边缘化的人群的“外部”的对比。他者或外部者不仅被排斥,并且正如格拉汉姆·沃德所指出的那样——总是带来“打破”隐藏它的统一的威胁,特别是无意识力量及其欲望也参与进来的时候。因此,这两个主题共同重新产生了性别的问题。如果“女性”不可能是一个存在于关系之外、由一种外在所建构的符号,女性主义的叙事自身如何能够以一种他者化的形式运作?

四、女性神学与性别(麻烦?)

正如巴特勒等世俗女性主义者的研究所预示的那样,统一女性主义的核心词——“女性”,为后现代的一些主题所扰乱及妨碍。令“女性”成为这些解放神学的核心形象不仅产生了男—女的二元对立以及关于性及欲望的异性恋统治,更令性别这一女性神学之身份的核心标志成为了问题。显然,一些女性神学严肃地对待了这一问题。然而,仍然有很多的工作要做。艾伦·阿默尔(Ellen Armour)创造的“白人女性主义”一词关键性地提醒我们,对性别关注的“外部”(仍然)是关于种族的观念。^②如果性别能够成为一个人身份的标志,那么这个人便被假定为无种族

① Serene Jones, “Bounded Openness: Postmodernism, Feminism, and the Church Today,” *Interpretation* 55(2001), 52—54.

② Ellen T. Armour, *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide* (University of Chicago Press, 1999). 甚至采纳了后现代主义的女性神学——包括我自己的在内——也被批判。

的。令性别作为一个人的首要身份,这会设立一个中心,一个本质的女性,从而将其他女性置于边缘。在以伊利格瑞的性别差异扩展德里达的“差异”的同时,阿默尔说明了女性神学诉诸女性时种族问题被持续忽略的诸种方式。正如巴特勒正确地主张“女性”开启了对性—性别—欲望的异性恋统治一样,女性主义者的性别统治亦与一种种族他者化的制度相关联。因此,当我们能够看到种族优先性之(不可见的)标志时,女性神学便被建基于一种打破了“女性”统一的他者之上。

虽然谈论“女性”的需要以及性别的用处均不会消失,但这些实践需要为不仅一种性别观念所补充。^①一系列来自女性主义理论的重新定义对此作出了许诺:从巴特勒关于性别作为行为的观念、诸多性别的观念[扩展了斯佩尔曼(Spelman)的观念]、“‘女性’作为一系列权力关系之内的一个位置”[戴安娜·富斯(Diana Fuss)],到一种修正了的萨特主义的集体性,在其中性别作为“物质的结果以及被集体化的习惯”[艾丽斯·杨(Iris Young)]。苏珊·弗里德曼(Susan Friedman)谈及了一种新的“身份地理学”,在其中对确定性的放弃在空间化、排列以及移动的形象中被把握。因此,中间地带以及混合物被附加在了主体位置的形象上。^②唐娜·哈拉维(Donna Haraway)关于人与非人之不可决定性的重要研究,被女性神学家伊莱恩·格拉汉姆(Elaine Graham)所继承,她研究了宗教与半机器人身份的问题。^③建构性的重新定义当然仍会继续,但在最低限度上,一种定义必须在某种程度上类似莉萨·迪施(Lisa Disch)的定义:性别是一种“关于差异的社会进程,它将意义从诸如种族、民族、国家、阶级的相互关联中分配给这些范畴——即使它们看上去是孤立的”。^④犹太女性思想家关于“犹太人”之被性别化形象的研究认为,宗教亦是这一结构中的关键范畴。^⑤简而言之,继续将性别仅

120

① 莎朗·韦尔奇(Sharon Welch)在白人女性主义者对其关于有色妇女之经验的诉诸中看到了一种建构性功能。“Sporting Power: American Feminism, French Feminism, and an Ethic of Conflict” in *Transfigurations*, pp. 171—198。

② Susan Stanford Friedman, *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (Princeton University Press, 1998)。

③ Elaine Graham, “Becoming Divine in a Cyberfeminist Age,” *Information, Communication & Society* 2:4(1999), 419—438。

④ 讲座。参见 Disch’s “On Friendship in Dark Times,” in Bonnie Honig, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995)。

⑤ 特别是 Daniel Boyarin, Jay Geller, Susannah Heschel, Ellen Umansky, Naomi Seidman, Ann Pellegrini, Laura Levitt。

仅定义为二元的性差异,将会被一种权力过程所欺骗。

随着后现代对性别的挑战而来的,是对一种对含混性的澄清,这种含混性困扰着对女性神学以及巴特勒所谓“令人尴尬的等等”之说明,后者是一些附加的身份神学,包括妇女神学以及拉美妇女神学。由于出现在这些后现代主题中的被排斥者,女性神学能够代表一切女性所从事的神学以及关于女性的神学的可能性,便以一种新的方式成为了问题。这一章首先关注的是明确采用后现代主题的(基督教)女性主义者;她们已经被证明是白人女性主义者,其研究尤其在仅仅关注非种族的性别这一问题上,需要被进一步瓦解。诸如阿达·玛丽·伊萨斯-迪亚兹、蒂洛蕾·威廉斯等神学家,以及其他所有有色女性主义者,一直被白人女性主义理所当然地定位为附属。因此,就她们总是需要将其论述定位为“非白人的”而言,她们是作为去稳定者(甚至后现代主义者?)在进行研究。^①在否定了白人女性主义这一错误用语的同时,某些启发性的计划通过使用与有色妇女相关的词语反映出了包容性。例如,凯伦·贝克-弗莱彻(Karen Baker-Fletcher)使用“姊妹主义”(sisterist)一词,将她的妇女主义放入一个表达了与其他宗教、民族、种族、性倾向的女性团结一致的词语中。坦迪卡(Thandeka)在其关于白人性的建构的研究以外,谈及了在将来使用普遍的“有肤色”的人(people “of color”)一词。^②

未来的策略甚至作为策略性的实践,必须为将性别/种族/阶级/宗教/性征一起思考提供新的方法,在其中关于“真正”单一身份的自然化语言也将继续。^③其好处是会带来对以不同方式束缚我们所有人的状况的更深刻理解。正如第一

① 这一点并未取消其作品中其他形式的排他性。有关第三世界的人们为何应该避开后现代主义的原因,请参见 Leonardo Boff, “Modernity/Postmodernity,” in Virginia Fabella and R. S. Sugirtharajah, ed., *Dictionary of Third World Theologies* (Maryknoll: Orbis Books, 2000), pp. 146—148。

② Karen Baker-Fletcher, *Sisters of Spirit: Womanist Wordings on God and Creation* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), pp. 8—11. Thandeka, *Learning to be White: Money, Race, and God in America* (New York: Continuum, 1999).

③ 为了推进一种实践,所有理论都必然“歪曲”现实。安东尼·阿皮亚(Anthony Appiah)表明了为何在关于社会结构的理论(受支配的主体位置)看来,关于个人主体(统一的主体)的语言是错误的,但在另一个现实领域中却是“正确的”。参见“Tolerable Falsehoods: Agency and the Interest of Theory,” in Jonathan Arac and Barbara Johnson, eds., *Consequences of Theory* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991), pp. 63—90。

次浪潮中对有色妇女的关注令人们意识到社会政策对白人、中产阶级妇女以及非洲裔美国妇女的不同危险,后现代的提问令我们认识到深层与表面看不见的共谋关系。然而,它们亦带来了在模糊地带生活与繁荣的新方式,这些模糊地带不能被简单地称为“解放的”或“压迫的”。^①讽刺的是,后现代对一切叙事的排他性后果的提醒,并不主张一种同一化的、错误的普遍姊妹关系,以这种方式,它能够揭示出诸多无法拒绝的关联。

五、增长的边缘

女性、妇女以及拉美妇女神学家的研究亦通过将叙事分析与经济及政治事物关联起来的方式扩展了后现代的思考。伊丽莎白·邦茨(Elizabeth Bounds)对群体的研究使用了雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)及哈贝马斯(Habermas)的思想,将对现代性的批判与对全球资本主义的批判关联起来。她说明了没能认识到附随物质关系的关于群体的神学/伦理计划,如何强化了职业经理人阶级的同质性,并带来了一种怀乡症。邦茨发现了女性及妇女神学规划中包含的资源,即使她要求它们做得更多。^②

另一种努力倾向于将意大利哲学家詹尼·瓦蒂莫(Gianni Vattimo)而非德里达的后现代思想当作纠正在场之形而上学的一种方法。玛塔·弗莱斯卡蒂-洛奇赫德(Marta Frascati-Lochhead)赞同瓦蒂莫式的虚无主义,因为它成为了形而上学之终结的一种标志,并预示着解放。这样一种自由回应了现代性的全球资本主义以及将存在化约为交换价值的行为。这种部分始于女性主义基督教的回应,只有当基督教接受其自身的必死性——作为虚己的去稳定化,以及博爱的、自我倒空的上帝之终结——时才是完全的。邦茨和弗莱斯卡蒂-洛奇赫德的计划均产生了一种对语言及性别与物质权力的关联方式的探究。全球通讯技术对神学叙事的影响,以及受经济、政治和文化事务所影响的社会关系,是一种要

122

① 同贝克·弗莱彻一致,莎朗·韦尔奇亦擅长重新想象解放—压迫的对立。参见氏作 *Sweet Dreams in America: Making Ethics and Spirituality Work* (New York: Routledge, 1999)。

② Elizabeth M. Bounds, *Coming Together/Coming Apart: Religion, Community, and Modernity* (New York: Routledge, 1997)。

求神学持续关注而去稳定化了的现实。^①

另一种女性神学将后现代视为一种物质关系现象,然而亦看到了基督教性爱叙事中的权力关系。玛塞拉·阿特豪斯-莱德(Marcell Altsaus-Reid)在《不雅神学》(*Indecent Theology*)一书中倡导一种新的“身体范式”,它并非“来自欧洲的他者,而是来自阿根廷的妇女柠檬摊贩,她们在生活中接受了作为对拉美宏大叙事的解构的残余物的经济以及性内涵”。^②她通过将其与拉美妇女的令人绝望的贫困关联起来,以及通过暴露出为解放神学家所忽视的基督教传统中的性本质,而动摇了神学的含义。在采纳后现代对作为重复的起源及忠诚的拒绝之同时,不雅神学“同时暴露并揭示了性征与经济”。它拒绝性别的二元性,通过酷儿理论暴露出解放神学家的研究中诸如赞同被用来维护父权制及同性恋恐惧的同性社交等问题。在令她的分析贯穿整本书的同时,阿特豪斯-莱德主张不雅神学中淫秽内容(拉康)的入侵允许了这种异化的出现,然而也带来了解放的可能性。而以其他的方式,对人们之苦难的剥夺将会继续,并将其转变为一种包含着现实的产物。因此,不雅神学就好像与上帝同寝,但却不发生真正的性行为。

六、然而它是神学吗?

说明这一研究的神学特征,是一项有赖于对神学的有效定义的任务。对于启示的特定观点而言,女性、妇女及拉美妇女神学是难以理解的。然而,就神学将历史的解放诠释为上帝的现实性的显明而言,女性神学使用后现代思想作出了重要的贡献,其中一些需要提及。首先是依据后现代主题精心论述建构性的传统神学关注。通过将教义定义为对基督徒生活的描绘及其实践的剧本,瑟琳·琼斯(Serene Jones)以女性神学的规划采纳了经典改革宗的教义。^③特别令

① Marta Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology: The Challenge of Gianni Vattimo* (Albany: State University of New York Press, 1998).

② Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Per/versions in Sex, Gender and Politics* (New York: Routledge, 2002).

③ Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace* (Minneapolis: Fortress, 2000).

人感兴趣的,是她对成圣及称义的女性主义解读并列着策略性的本质主义,即一种对本质主义—建构主义论争的实用主义解决。在拒绝瓦解两者的同时,这种并列证明了揭示性与建构性。基督徒在任何自然身份——它与在具体身份发生歪曲时对其进行批判的需要结合在一起——之外被上帝所爱/支持的经验——她对成圣/称义的解读——类比于女性主义者需要策略性(规范性)地解释“女性”以及拒绝任何歪曲的“身份政治学”。琼斯的比较开启了少见的研究,其首要的兴趣是神学能够从世俗女性主义理论中学到什么。它们能从彼此获得什么?

凯瑟琳·唐娜(Kathryn Tanner)用后现代版本的文化理论重新思考一种女性神学关于传统的教义。诸如雷蒙德·威廉斯、斯图尔特·霍尔(Stuart Hall)、福柯、拉克劳(Laclau)、默菲(Mouffe)等理论家已经超越了正统马克思主义,赞赏文化的政治特征。通过采纳后结构主义关于文化含义的不稳定性的观点,他们揭示出文化的易变性、它暂时的稳定性以及它同权力的关系。对女性神学家而言,这些理论帮助建构了一种神学的文化政治学。这意味着对基督教传统的不确定特征及其同权力格局的复杂关系的认识。对信经陈述、圣经典故、耶稣形象等事物中种族、性别、性征以及阶级因素的敏感性,要求我们认识到它们总是与特殊的文化因素以及制度相结合,因此能够推动对新结合的重新塑造。用理论的术语来说,女性主义者能够去表达(dis-articulate)那些有害的意义,并用其他文化因素重新表达它们,以令意义产生解放性的效果。^①不仅传统通过这种理论化而变得丰富,权威性当下实践的不恰当性亦通过简单地诉诸“过去”或“传统”而被暴露出来。

一种女性主义的宗教哲学表明,法国女性主义不仅对恢复无意识的维度、亦对重新明确思考神学的关注具有重要意义。格蕾斯·杨岑(Grace Jantzen)与伊

124

① Kathryn Tanner, "Social Theory Concerning the 'New Social Movements' and the Practice of Feminist Theology," in Chpp and Davaney, eds., *Horizons in Feminist Theology*, pp. 179—197.

② Grace Jantzen, *Becoming Divine: Toward a Feminist Philosophy of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

以伊丽格瑞关于可感知的超越及成为神圣的概念,杨岑亦令神学思考摆脱了女性神学深陷其中的二元问题:或者存在超越者和启示,保持神学叙事免受批判并稳固男性宗教,或者女性主义者被质疑是费尔巴哈的信徒,令宗教成为投射并因此“扮演上帝”。杨岑思想中重新构想超越/内在之二元的力量,对女性神学而言是一种重要且有建设性的发展轨迹。

杨岑的研究亦对出自相反思路的运动有所贡献,后者能够通过创造新的对繁荣的敏感性而同解放运动一起到来。从关于出生的新图像性范式,到莎朗·韦尔奇(Sharon Welch)对爵士乐、即兴演出、运动力量的创造性使用,到女性主义伦理学家凯茜·鲁迪(Kathy Rudy)用酷儿理论解释基督徒身份,再到安·佩莱格里尼(Ann Pellegrini)提出的对犹太女性主义者身份而言的“犹太人”的女性化的复杂性,后现代主义产生了一些荣耀及想象主体的重要方式,这些方式能够逃离体制的掌控。^①

其他很多主题仍然有待在作为后现代思想结果之一的女性、妇女以及拉美妇女神学中产生与发展。这篇文章中提到的作者更充分、更具想象力地思考了关于解放的实践。不同形式被称为“后现代”的不稳定性——符号、叙事、欲望、主体、文化群、以及政治/经济构成——扩展了我们对压迫境遇及其缓和的理解。奇怪的是,这些理论的去稳定性结果所暗示的对宗教信仰的潜在威胁并未具体化。我认为,这些神学的持久的生命力在于特别以及部分在抵抗以及解放的宗教实践中维护这些主张的需要——正如沙朗·韦尔奇所观察到的那样。很显然,这些神学继续反对不同形式的、被认为是对信仰真理之同一化而非保护的普遍主义和绝对主义,并且日益兴盛。因此,“一种解放的女性神学之内在的相对主义”也许并不破坏一种真理,而恰恰是其特殊的可能性。^②

125 另一种思考后现代主题对女性、妇女以及拉美解放神学的益处的方式,是它们围绕着他者问题的汇聚。通过辨认出历史中不同形式对他者的排斥与涂抹,这些神学创造了一种关于他者的伦理学。然而,因为这些排斥制造了一种对他者的“同化”,所以它是一种敞开我们以从他者的角度接受事物的伦理学。^③这些

① Welch, *Sweet Dreams*; cf. Rudy, *Sex and the Church*.

② Sharon Welch, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), pp. 84—87.

③ David Tracy, “Many Faces of Postmodernity,” *Theology Today* 51(1994), 108.

神学的冒险性也许体现在这一向他者的转向,伴随着对无休止的排斥立场的警惕性拒绝,在基督教及犹太教的宗教传统中激起了巨大的共鸣。就自身而言,这一转向必须被同“主体转向”、将神学化约为人类学区分开来。^①以其解放一曲折的不稳定性,后现代女性、妇女以及拉美妇女神学向他者的转向可以标志着一种根本的上帝/无一中心的转向。^②换句话说,他们所唤起的本体论勇气的条件,必须被归于永恒者自身。

进阶阅读书目

Armour, Ellen, “Questioning ‘Woman’ in Feminist/Womanist Theology: Irigary, Ruether, and Daly,” in C. W. Maggie Kim, Susan M. St. Ville, and Susan M. Simonaitis, eds., *Transfigurations: Theology and the French Feminists* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), pp. 143—169.

Chopp, Rebecca and Sheila Greeve Davaney, eds., *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

Kim, C. W. Maggie, Susan M. St. Ville, and Susan M. Simonaitis, eds., *Transfigurations: Theology and the French Feminists* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Haraway, Donna, “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word,” in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), pp. 127—148.

Peskowitz, Miriam and Laura Levvit, eds., *Judaism Since Gender* (New York: Routledge, 1997).

Tolbert, Mary Ann, “Gender” in A. K. M. Adam, ed., *Handbook of Post-modern Biblical Interpretation* (St. Louis: Chalice Press, 2000), pp. 99—105.

Weigman, Robyn, *American Anatomies: Theorizing Race and Gender* (Durham, NC: Duke University Press, 1995).

① Joerg Rieger, *God and the Excluded: Visions and Blindspots in Contemporary Theology* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2001), pp. 99—127.

② 一种对性别化的上帝语言方面的妥协性尝试。

第八章 基 进 正 统

D. 斯蒂芬·朗(D. Stephen Long)

《基进正统》(*Radical Orthodoxy*)这本著作以“一种新神学”(A New Theology)为其副标题。它很容易误导读者,妨碍他们对基进正统的理解。它并非一种“新的”神学。如果它以这种方式呈现自身的话,那么它不过是又一种形式的“现代”神学,而基进正统却不是。虽然它有资格被贴上后现代的标签,但基进正统既非一个新来者,亦非现代神学的改进版,因为一种无止境的“新”正是现代性的特征。正如詹尼·瓦蒂莫告诉我们的那样:“如果我们说我们是现代性之后的一个点,如果我们以某种具有断然重要性的方式对待这一事实,那么它便预设了一种对明确概括现代性自身立场的观点的接纳,亦即关于历史的观念以及进步与克服这两个作为其必然推论的观念。”^①通过克服过去,现代性向着新事物进步。恰恰因为基进正统并非一种“现代”神学,所以它并不克服过去——甚至不克服一种永远不会成为过去的现代性——或者朝着新事物进步。

“现代”神学寻找在其中可以呈现出一种神学本质的新范畴,对这种本质的理解通常依据一种神秘,后者超越了为其表达而使用的“新”范畴。像现代性自身一样,现代神学是“进步主义的”;从旧走向它永远无法抵达之新。因此,现代神学出现在一种在场与缺席的辩证中。它从其所缺乏的(被承诺但却缺席的“新”)走向其所希望的(新事物的在场)。在这一运动中,过去被持续地溶解于一种缺席的未来,后者承诺会令过去及其一切的牺牲有意义。进步变成了我们的命运,伦理学则与一种牺牲的结构相关联。我们被教导为了未来的新事物而牺牲特定的利益与忠诚。后现代对这一现代的进步提出质疑。像后现代一样,基进正统也试图逃离现代之进步的束缚。

如果“后现代”一词被用在并非已经为现代所规定的那些词语中,那么它必

^① Gianni Vattimo, *End of Modernity* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1988), p. 4.

须用“后”一词加以限定。后现代性并非新事物之后而来的东西；它是“对新这一范畴的瓦解”。^①它试图令我们脱离一种指向新事物的进步主义方向，后者带来运动的幻觉，而它事实上仍然以相同方式重复从缺席到一种无止境推延之在场的运动；因为这是现代性的“终结”。像后现代一样，基进正统并非一个进步主义运动中的下一个阶段。因此，如果它被视为一种“新的”神学，那么它将被误解。相反，它回忆培养起一种基督教本体论、实践哲学以及美学的根源，以令我们摆脱现代性的无止境的终结。这种对我们神学之根的回忆令现代性逃离自身，以暴露出它所遗忘之事、它永远无法全然丢弃之事，以及它无法说明之事——即神学的叙事。

一、现代超验主义：对神学的遗忘与后现代的恢复

现代主义并未成功地通过并非超越的超验主义令自身摆脱其神学之根。事实上，超验主义遗失了超越的意义并建构了一个内在的世界，在那里，一切知识都被认为能够建基于人类主体作为人类主体已经拥有的事物。哲学家伊曼努尔·康德定义了这种超验主义。他写道：“我将一切知识称为超验的，就这种知识被认为可能是先天的而言，对其的获得更多依赖于我们认识客体的模式而非客体自身。”^②现代性是关于一种空间及时间的建构，在其中，认知（超验的）可能性的条件并非在“事物”之中，而是在我们超越这些客体的能力中被赠予，其方式是通过一种假设了“可靠的”主体在场的批判性反思立场。通过这一超验的立场，知识的对象被赋予了意义。本体论、伦理学以及美学由超验立场的可靠在场，而非“客体”自身的可感知性而构成。

一旦这种超验主义成为本体论、伦理学以及美学的基础，“上帝”就变得与日常实存的实践活动不再相关。“上帝”除了维护一种已然是可靠的在场之外，便没有什么可以提供了。“上帝”最多作为一个支撑框架，通过为一种超验立场提供一个可靠基础的方式支撑着超验主义。这被称为“本体神学”（*ontotheology*），

① Gianni Vattimo, *End of Modernity* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1988), p. 4.

② Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press, 1965), p. 59.

128 且它定义了上帝能够在其中通过西方形而上学而思考的空间。“本体神学”是马丁·海德格尔对“上帝如何进入哲学?”这一问题的回答。这一回答是本体—神—逻辑学的。它是一种逻辑学,指向“这种特殊的思考,其到处尝试彻底理解及领会作为自身的实存(Existence),然而却是在作为基础(逻格斯)的存在本身(Being)的总体性之中”。^①这一“作为基础的存在本身”只能将“上帝”设想为自因(*causa sui*),即自我产生的原因。思考“上帝”的空间变得由一种直接的因果关系所决定。

一旦“上帝”被纳入这个空间,那么它很轻易地便会设立起一个围栏,将上帝局限为一个不可言说的至高者(康德),或者一旦我们认识到存在毋需基础,接着便会完全遗忘“上帝”(尼采)。当“上帝”变得为超验主义所“管辖”时,神学也就被迫超越了哲学、政治学、伦理学以及经济学。它们唯独基于超验立场所提供的可靠在场才是可能的,而后者是一种彻底“自然的”(natural)存在,没有任何来自神学的补充物。

因为受惠于现代超验主义,所以许多现代哲学家在思考实在时脱离了所有正统的神学语言。他们这样做并非因为他们基于一种反教义的观点进行研究,而是因为他们对何为知识的先验条件有着教条般的确定。这种可靠的立场被称为一种“在场的形而上学”(metaphysics of presence)。在现代哲学、政治学、伦理学以及经济学的可能性背后,都隐藏着这种“在场形而上学”。

现代超验主义试图通过将哲学、政治学、伦理学以及经济学建基于一种在场形而上学——它对我们而言变得比关于上帝的知识更为确定——从而断绝它们与其神学之根的关联。变得确定的是我们自己的超验立场,而“上帝”则被依据这种先天的确定性而思考。现代超验主义断绝各类话语与其神学之根的关联,不仅是通过遗忘上帝,更是通过以这样一种与上帝无关的方式思考上帝。然而它永远无法完成其使命。^②一种后现代的哲学及美学认识到了现代对这些根源之压抑的失败,它甚至惊讶于这些根源在现代性的终结之处仍在继续滋养生命。正如露丝·伊丽格瑞所评论的那样:“我们似乎无法消除或压抑宗教现象。它们

① Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference* (New York: Philosophical Library Inc., 1960), p. 52.

② 有关一种扩展了的、关于现代性如何以一种令上帝变得无关紧要的方式思考上帝的对话,请参见 D. Stephen Long, *The Goodness of God* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001)。

以不同形式重新出现,其中有些是反常的:宗派主义、理论或政治的教条主义、宗教狂热。”^①对后现代而言,宗教不仅仅是为一种更理性的政治学及伦理学所取代的原始生活方式。宗教以某种伪装继续出现,通常是通过某种形式的牺牲结构。

二、基进正统:为了以及反对后现代性

因为现代超验主义带来了一个与上帝无关的世界,所以基进正统在后现代的解构中找到了一个暂时的盟友。没有任何基于一种批判反思性立场的可靠在场能够保持稳固。它总是能够被解构。被用来保证这种在场的本体神学被超越了;上帝得以在它所定义的空间之外被思考。然而后现代与基进正统之间的这种同盟关系至多是暂时的,因为像现代哲学家一样,多数后现代思想家无法找到返回这些根源的道路以记起它们。这些根源对他们而言没有“恰当的名”。事实上,这些根源并不存在。在场的仅仅是意义与存在之间的鸿沟,它最多只是作为延异或场域(*khora*)被认出,即逃脱上帝之注视的其背后的盲点。^②

很多后现代哲学家发现了正统基督教神学与现代超验主义的共谋。两者均被指责通过将上帝设想为自因而保存了一种在场形而上学。然而,基进正统认为,这种共谋也许并非基督教正统与现代超验主义之间的,而是现代超验主义与后现代之间的。因为现代性带来(至少通过笛卡儿)的“可靠”在场是建基于一种彻底缺席的前提。一种关于缺席—在场的辩证同时定义了现代性与后现代性。不仅如此,后现代自身很容易变成另一种形式的超验主义,在其中,哲学家仍然为一种关于知识可能性的条件的教条性知识所俘获;因为这些哲学家对我们说,他们无法谈论他们所说的。他们确定地知道上帝背后的虚无,这直接令缺席无限(确定)在场。这一脱离了上帝的视线、被称为场域的“空间”在后现代哲学中被用来解构任何可靠的在场。因为这一上帝背后的空间只能是虚无自身。正因如此,约翰·米尔班克(John Milbank)“小心地将尼采、海德格尔、德勒兹、列

^① Irigaray, *Sexes and Genealogies* (New York, Columbia University Press, 1993), p. 75.

^② Derrida, “How to Avoid Speaking,” in Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997), 167—190.

130 奥塔、福柯、德里达的作品视为对一种独特的虚无主义哲学的详尽阐述”。^①这种独特的虚无主义哲学被认为并未采纳形而上学基础。然而米尔班克主张,其采纳了某种非常类似于一种形而上学的东西——一种本体论的暴力。

本体论的暴力无法在后现代思想家建立的状况中得到说明。他们认为,一切真理都受语言所限,因而是偶然的,因此,其在形而上学层面并不可靠,而是依赖于叙事的。然而,一种原始的形而上学暴力在他们的研究中发挥着作用,这种暴力较之一种依赖于叙事的偶然知识形式,更像是知识之可能性的一种超验条件。本体论的暴力正如后现代所解构的现代立场一样是形而上学的。一旦它被认出,神学便被允许超越叙述(outnarrate)后现代之“克服”形而上学的努力。基进正统的惊人之美在于,它发现基督教正统采纳了一种现代性与后现代性均未能认识到的关于和平(peaceableness)的本体论,因为两者采纳了一种原始的本体论暴力作为(一种永远难以把握的)意义的可能性的超验条件。

三、何为基进正统?

没有某些关于现代与后现代哲学之间及其内部论争的预备知识,基进正统便无法被理解。基进正统是一种通过回忆正统的基督教主张,并表明它们如何与这些论争相关联,从而进入这种论争的神学。它产生自约翰·米尔班克对现代神学接受其(隐含及明确的)与世界无关的命运的不满,因为它允许神学为哲学的超验主义所安置。米尔班克在罗恩·威廉姆斯的指导下研究巴尔塔萨以及德里达的思想时,第一次发现了这种迹象。^②通过彻底思考巴尔塔萨及德里达对现代世俗主义的批判,米尔班克发展出了一种巴尔塔萨和德里达均未曾单独发展过的神学观点。神学不仅仅赋予其自身能够通过神学而被认知的“事实”以意义(meaning)。因为,一旦超验主义不再拥有一种教义的优先性,那么神学语言便必须被视为像任何形式的现代哲学(包括社会学在内)一样是本质性的。在

① John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 279.

② 有关一种对此问题的更充分讨论,参见 Jeff Sharlet, "Theologians Seek to Reclaim the World With God and Postmodernism," in *The Chronicle of Higher Education*, June 23, 2000, pp. A20—A22.

现代超验主义的面前放弃了神学的谦逊立场后,基进正统追溯了基督论在空间以及时间中的满溢,这样形而上学才能被真正克服,而现代和后现代的空间及时
131
间则被揭示为其所是——被精心设计的自发性。于是,神学家与哲学家得以自由地发展一种基督教的实践哲学及本体论,它们较之基进正统所同情的其他形式的正统神学——如卡尔·巴特及巴尔塔萨的神学——更具有关联起其他学科话语(如政治学、经济学、伦理学)的能力。虽然基进正统对通过神学论述其他学科话语更感兴趣,但它对现代精神的拒绝,甚至大过它对那些完全回避调和的神学的拒绝。基进正统不可能仅仅通过认可基本的基督教信念来发展神学教义;它总是在发展神学教义的同时讨论政治学、经济学以及伦理学。它之所以是基进的(radical),不仅在于追溯根源(radix),亦在于追溯神学与政治学之间内在及必然的关联,且这种追溯质疑了现代的政治、文化、艺术、科学以及哲学。

四、基进正统的转向:基督论在时空中的满溢

基进正统在“耶稣基督”中发现了恰当的名,它令一种不与关于延异的暴力的形而上学相关联的不同成为了可能。后现代活动于其中的空间和现代性活动于其中的空间是相同的。这个空间可以用康德在其第三批判——判断力批判——中赋予它的形式来概括。康德赋予了我们现代认识论限制知识于其中的超验条件,并且向我们表明了这种限制的局限性。在他的第一批判中,康德通过设想并非我们的知识符合事物,而是事物符合我们的知识而发起了“第二次哥白尼革命”。这意味着我们无法理解作为自身的事物,而只能理解呈现于我们面前,并被我们综合进入范畴的事物。然而,这并未为作为理性事业的神学留有空间;神学最多只是超理性的(a-rational)。关于上帝的知识仍然可能,但它只和纯粹的信仰有关,信仰与理性分离并缺乏理性。康德说:“我批判理性,是为了给信仰以空间。”然而这一为信仰而留的空间是一个无法理性地谈论上帝的空间。因此,虽然神学唯独通过信仰、通过理性难以抵达的启示,或通过私下的个人经验而仍然能够被实践,但神学已无法在任何确定的政治、哲学或伦理意义上被合理地采用。

为神学而留的空间是一种纯粹超自然的(supernatural)空间。这一空间因其令一种现代美学成为可能而被使用;因为在其第三批判中,康德基于无限者之在
132

场与无法概念化地再现这种在场之间的鸿沟定义了至高者。从对无限者的永远不充分的概念再现与无限者自身的对立中产生出来的形式,同时制造了关于美的欢愉与痛苦。正如列奥塔注意到的那样,现代性以一种对这一不可再现的在场的“怀乡症”为特征。现代美学试图恢复一种永远无法恢复的原初性在场。后现代仍然在相同“美丽”(悲剧)空间内活动,但却失去了怀乡症的可能性;因为这种“呈现”自身者在这样做的时候,总是依据一个包含了一种原始补充物的空间。因此,返回原初性是不可能的;原初并不存在。令自身在场者只是恰好在在场被推延、被取消的时刻令自身在场,换句话说,它拥抱死亡或被死亡所拥抱。

在基进正统中,基督论在空间中的满溢意味着耶稣是“神学的至高者”。^①复活的耶稣占据了现代及后现代美学给予悲剧或死亡的位置。在现代性及后现代中,至高者在根本上是悲剧性的,并因此宣告了一种本体论的暴力,而在基进正统中,至高者呈现了一种关于和平的本体论的优先性。基进正统在耶稣中发现了对空间的开启与满溢,因此一种无限的在场与一种有限的再现之间的区别并未呈现为一个必然产生冲突的鸿沟。父母需为了子的生而死于我们手中。逻格斯毋需拒绝它从中受生而被人们所听到的那个根源。正如米尔班克所言,耶稣是“最完全的可能语境:不仅是一切时间与永恒之间的事物发生于其中的空间,亦是这一空间的开端,这一空间的顶点”。^②换句话说,耶稣是“真正的上帝与真正的人”。耶稣是创造与救赎发生于其中的形式,而在这一形成创造的空间之外,“别无其他”。正如罗恩·威廉姆斯所言,这意味着上帝的创造力并非“克服性力量”(power over)。^③没有什么上帝需要克服以实践其力量的东西。上帝通过上帝自身这一纯粹的礼物而创造。“耶稣”命名了这一同时令创造与救赎成为可能的礼物。

133 “耶稣”不仅意指复制一种原始形象的尝试。他并非缺席的天父在时间中的在场。如果耶稣意指这种复制的尝试,那么神学便可能被后现代的延异所解构。因为这样一种尝试总是要求一种“在原初的补充物”(将言辞刻于写作之中),借

① Frederick Bauerschmidt, “The Theological Sublime,” in John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy* (London: Routledge, 1999), pp. 201—220.

② Milbank, *The Word Made Strange* (Oxford: Blackwell, 1997), p. 150.

③ Rowan Williams, *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 68.

此,延异由于尝试复制它的补充物的存在而得以推延一种原初在场的可能性。然而,后现代对基督教的批判错误地认为它依赖于这样一种在场的形而上学。一种正统的基督论揭示了这个错误。因为正如弗雷德里克·鲍尔施米特(Fredrick Bauerschmidt)所言(吸收了巴尔塔萨的思想),“启示的形式并非作为一种独立的上帝形象呈现自身并对立于被反映者,而是作为原型与形象之间的一种独特的位格联合。”至高的原型在这种形式中存在;人们可以说形式是原型的“真实的在场。”^①当位格联合的形式在三位一体教义中接受了其恰当的位置,基督教神学便不仅克服了一种在场形而上学,也避免了通过不断延异而克服在场的虚无主义的后现代策略。它将我们从认为我们必须默认的本体论暴力中治愈。

五、克服形而上学

后现代认识到了现代性中存在的病症,但却无法“克服”它。正如格拉汉姆·沃德非常恰当的解释一样,后现代克服形而上学暴力的努力就像某个人站在一个盒子里,双手扶墙,试图跳出来。^②后现代无法克服现代性的终结,却似乎注定一次次重演这种终结。基进正统则提供了“只有神学才能克服形而上学”的证明。

究竟是神学还是后现代哲学克服形而上学,这个问题重要吗?^③两者有何区别?基进正统“迷宫般”的乏味论述使得某些人仅仅将其理解为一种学术性室内游戏,被用来在大学的宗教和哲学系中进行无关紧要的权力斗争。然而这是一种错误理解。在基进正统中,神学**至关重要**。几个世纪以来,“定义及建构了”世界的世俗主义在一种真空之上“悬置着事物”。当事物开始在这种真空的网络空

134

① Bauerschmidt, “The Theological Sublime,” p. 208.

② Graham Ward, “Introduction or A Guild to Theological Thinking in Cyberspace,” in *The Postmodern God* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. xv—xlvii.

③ 这里的“形而上学”所指是明确的。它表达的并非神学必须克服所有哲学或本体论的论述。必须被“克服”的“形而上学”毋宁是在苏亚雷斯(Suarez)之后发展起来的、走向了本体神学的哲学学科。有关于此的最佳说明,请参见 Jean-Luc Marion, “Metaphysics and Phenomenology,” in Graham Ward, ed., *The Postmodern God*, pp. 279—298.

间消解,事物的意义自身亦会被质疑,以致被抹去。《基进正统》一书的编者写道:“通过一个麦克风以及数码模拟的声音讲话,世俗主义宣告了——焦虑地,不然则是日益无耻地——其自身价值与意义的缺乏。在其网络空间或主题公园中,它提倡一种无灵魂、侵略性的、冷漠的、虚无主义的物质主义。”^①一种无灵魂的事物是一种没有形式的事物,一种溶解于权力与死亡的纯粹潜在性中的无形事物。我们新的网络现实,即“对神圣之世俗化的终点”,也许就是现代性的结局。“没有任何东西被制造出来,虽然任何东西都在市场中被买卖。”^②事物不再重要,因为它没有形式。在我们迷失及被关于千兆字节、内存、虚拟、网上冲浪等语言淹没之前,基进正统提醒我们,曾经存在过(并希望仍然存在)另一种至关重要的语言——三位一体、耶稣、位格的联合、复活、教会、圣灵、从虚无中创造、圣餐变体。令世俗者转向其被压抑的神学前提,能够将我们从世俗主义邀请我们进入的死亡中——即便在其“宗教的”及“属灵的”伪装中——治愈。克服形而上学是至关重要的,因为如果它能够成功,我们便能够找到从由这种形而上学所维系,并在其之中被精心设计的政治学与经济学中治愈的办法,这种形而上学正像海德格尔划去存在一样呈现为死亡。后现代无法治愈;它只能延长死亡并令其成为生命的意义。然而神学能够令形而上学的暴力及世俗者返回已被遗忘的事物——神学,或更为重要的,上帝。

基进正统通过质疑理性与启示、信仰与自然之间的二元论开启了自己的研究。它并未试图将神学与理性及哲学分离,从而给予它某种特权。基进正统并非通过否定与进步来克服现代性;现代性是通过一种“转向”(Verwindung)而克服的,这种转向废除了信仰与理性、神学与哲学之间任何稳固的分离。这是通过重新理解呈现在过去两个世纪中的五个关键哲学主题来完成的:“理性的语言性,本体论的差异,实存之于本质的优先性,对话的优先性,以及一切人类思想的感官性。”^③基进正统并未躲避这些哲学主题并找到某种安全的、哲学无法触及的神学客体,而是对它们进行研究,并表明它们如何需要神学的补充。

① Milbank, Pickstock, and Ward, eds., *Radical Orthodoxy*, p. 1.

② Ward, *The Postmodern God*, p. xvii.

③ Milbank, Pickstock, and Ward, eds., *Radical Orthodoxy*, pp. 6 and 23.

1. 理性的语言性

现代哲学中的“语言转向”是众所周知的。海德格尔对语言是存在的家园、维特根斯坦对语言游戏的分析以及德里达关于“文本之外别无其他”的论述，令理性分析从直接定义以及主体/客体的再现转向了一种对“散文世界”的恢复。语言转向使一种脱离“本质”概念束缚的本体论成为可能，这种本质毋需语言即是可靠的，而语言只扮演着一一种装饰性的角色。神学家毋需惧怕这种语言转向；因为圣言一直以来都是基督教神学的核心。然而，语言转向能够与现代超验主义思想达成共谋，并主张语言作为实在的媒介包含着某种诸如康德的范畴的东西，它赋予主体达至她可能和不能思考之事物的一种先天道路。这便使得语言媒介自身依赖于某种先在的非语言实在，无论是海德格尔的本体论差异，还是德里达的牺牲的经济。这是一种不完全的语言转向。与这种不完全的语言转向相反，基进正统主张一种更基进的语言性，即语言真实地揭示了存在。^①米尔班克写道：

对盎格鲁—萨克逊的、无论是维特根斯坦式抑或德里达式的语言痴迷来说，其强调的是我们不可避免地身处词语、习俗以及传统之中。这里的危险时常表现为文本化的乏味、死板，以及自以为是的自我指涉。不仅如此，一种关于我们“陷入”语言之中的观念将会重新肯定超验主义对有限事物的可知性限制，其结果是怂恿了一种过分自大的关于对上帝之类比性言说的说明。

虽然语言转向可以是某种形式的超验主义，但米尔班克也并不认为现象学的“原始直观”(primary intuition)能够提供另一种恰当的选择。胡塞尔的“原始直观”认为，事物在其作为自身的物质性中将自身呈现给我们。^②然而因为它最初是作为一种认知行动而发挥作用，所以米尔班克认为“它忽略了语言、文化以及历史的媒介作用”，并且“不可救药地是非政治的”。基进正统则提供了另一种在语言超验主义和一种现象学的原始直观之外的选择。

① 参见 Milbank, "Intensities," *Modern Theology* 15(1999), pp. 474—475。

② 参见 Marion, "Metaphysics and Phenomenology," p. 285。

对基进正统的媒介观点而言,语言的表达和直观的经验是不可分离的。我们在行动中观察,在观察中行动,而这便构成了凯瑟琳·皮克斯托克(Catherine Pickstock)之圣礼转向(liturgical turn)的主要论点。因为上帝并非世界之中一个我们可以转向的物体,他只是为了我们的缘故而当我们转向他的时候才第一次在这里。然而我们只有在他来到我们这里时才能够转向他;在此,圣礼的奥秘出现了——圣礼对神学而言较之语言和经验都更为根本,然而它同时是语言性及经验性的。^①

理性的语言性并未采纳一种关于本体论差异的先存空间,在其中,存在只有在存在本身被取消的背景中才能被揭示。死亡并非礼物,而言说及写作均并非只有在一种关于死亡的牺牲结构中才能被解释。圣礼的转向是更彻底的语言转向,因为它主张我们的言说通过类比参与了上帝之永恒的丰盛。我们并不先天地了解语言的限制。

2. 本体论差异

这并不意味着语言起源于神圣者。圣礼转向维护了语言起源于人这一基督教的正统观念。^②这便避免了如下假设,即语言自身将上帝带给受造者,因而任何通过教会提供的基督论中介都将成为不必要的。语言自身并不会比经验作为经验更令我们靠近上帝。否则,势必要求将上帝放在自因的位置上,以便我们在其中思考上帝,因为我们能够首先思考我们自己。就最基本而言,这是本体神学的问题。不通过思考被单义地理解为同时断言了上帝与受造物两者的存在,我们便无法思考上帝。海德格尔以其对本体论差异的恢复,挑战了本体神学(onto-theology)。

什么是本体论差异?海德格尔认为,西方哲学已经遗忘了关于存在的问题。通过依据主体与客体来思考知识,哲学忽视了一种更根本的差异——存在自身与存在物之间的差异。存在物(*essents*)意指日常的“事物”,诸如“工具、人、巴赫

① Milbank, “The Programme of Radical Orthodoxy,” pp. 10—11(未出版版本)。参见 *Radical Orthodoxy? A Catholic Inquiry*, ed. Laurence Hemming(Aldershot: Ashgate, 2000), p. 43。

② Milbank, *Word Made Strange*, p. 84.

的赋格、地球自身等”。^①这些事物的“存在”(essent)似乎是确定的,很容易被认出。我们可以指着某个东西说,“那就是它。”然而,当我们试图谈论对所有这些事物而言普遍的存在时,它似乎就没有那么确定了。什么是所有这些事物所是的“存在”?“它”并不容易被定义。这一普遍的“存在”似乎是“空洞及难以确定的”。然而如果没有存在自身,我们便无法知道“存在物”。正如海德格尔所言,“众所周知的存在物只有在我们已经理解存在之本质时才能揭示自身。”如果我们不了解存在本身与非存在的差异,便没有任何存在物可以为我们所知。

我们的存在在一种必然的对立之中被把握。存在本身对我们而言同时是确定的与不确定的,而我们的存在只有通过这一对立才是可能的。“我们发觉自身恰好位于这一对立之中”,海德格尔写道,而这较之“狗、猫等等”而言更为真实。因此,他总结道,“因为对存在的理解首先位于一种模糊的、不确定的意义之中,然而仍是清晰及确定的,也因为依据对存在及其所有等级的理解仍然是模糊、混乱以及隐藏的,所以它必须被澄清,并被从其隐匿之处分离。”换句话说——存在物只有当其在划去存在本身这一背景中被揭示时才会出现。

德里达将海德格尔对存在的抹去称为“最后的书写”,它的意思是形而上学的终结。他亦称其为初次书写,因为在其中思想逃离了形而上学的束缚。在存在物与存在本身的差异中,我们脱离了关于“存在物是被保证的,因为存在自身是自因”这一假设。德里达在海德格尔的思想中发现了形而上学的终结,一种克服了始于柏拉图,并通过基督教而扩展了自身的很长一段历史与传统。这一传统随着海德格尔的思想走到了尽头,因为现在差异而非一种可靠的在场允许存在出现。本体神学被克服了。

然而,基进正统否认柏拉图主义、亚里士多德主义或中世纪基督教神学依赖于这种本体神学;因为与海德格尔及德里达所认为的相反,现代性并未完成、而是发明了这一形而上学,而后现代则仍然身陷其中。与此相对,柏拉图、亚里士多德以及阿奎那提供了一种不同的“本体差异”,后者并未设想作为自因的上帝或一种作为存在出现条件的必要的形而上学暴力。柏拉图超越存在的善并非本体神学的。类似地,亚里士多德的形而上学设想了存在于被造物的本质与实存之间的“真实区别”,它要求一种类比的言说,以解释上帝与创造的关系。上帝的

^① Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 75.

本质就是上帝的实存。但一种“真实的区别”存在于被造物的本质与实存之间。因此,存在不能单义地用来断言上帝与被造物。当司各脱主张一种本质与实存之间的“形式区分”时,它便令在一种对存在的单义解释中思考上帝与创造成为了可能;即一种本体神学所要求的本体论。本体神学首先在苏亚雷斯(Suarez)的思想中产生,他认为存在“与任何非物质的或绝对的存在物无关”,并因此认为上帝是“被单义地设想为与一种有限的原因同类的”自因。^①在以这种方式思考存在及上帝之前,基督教神学家便能够将上帝想象为“对一切存在物中的存在本身之隐匿的显明”,同时并不认为存在物只能在存在被抹去时才能出现。因此,他们能够思想到“本体论的差异”,而无需成为海德格尔及德里达继续在其中思考的牺牲之结构(sacrificiaial economy)。他们是通过依据“类比及参与”而思考这一点的。

后现代并未最终逃离现代性的本体论,因为后现代的话语无法令存在物指向一种“无法把握的无限者”,而是只能寻求一种“可把握的内在可靠性”。这变成了一个“精心设计的”空间,在那里,存在物所显出的差异实际上是一种依赖于无意义性及死亡的同一性。正是这种“精心设计”指向了两个后现代的重要主题——场域(khora)以及书写(语法或踪迹)。在诉诸柏拉图的蒂迈欧(Timaeus)的同时,许多后现代思想家指出了语言(书写)作为场域出现于其中的空间。场域是一种话语及主体性产生于其上的“镜面”。^②它是一种“有节奏的推进”,它尚不是语言,但令语言成为可能。^③或者,正如约翰·卡普托所言,“场域既非一种可理解的形式,亦非另一种可感知的事物,而是可感知的事物被书写于其中之地。”场域意指事物出现于其中的空间。它具有一种女性的、与子宫类似的特征。它意在批判西方父权制的假设。因此,卡普托认为:“哲学取向执着于父亲(相, *eidos*)及其合法的子(宇宙, *cosmos*),好像父亲没有一位女人的帮助便生下了子——这是一种已经为整个神学历史所充分证明了的坏的生物学。”^④然而,这种镜面空间实现其目标了吗?凯瑟林·皮克斯托克认为,它失败了。

① Milbank, “Only Theology Overcomes Metaphysics,” in *Word Made Strange*, p. 41.

② Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), p. 143.

③ *The Kristeva Reader*, ed., Toril Moi (New York: Columbia University Press, 1986), p. 93.

④ Jacques Derrida and John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, (New York: Fordham University Press, 1997), pp. 84, 92.

在其《书写之后》(*After Writing*)一书中,皮克斯托克将一种圣礼之城与一种精心设计的、非圣礼的、内在主义之城作了对比。前者是教会之城,在其中圣餐礼的展现使得一种“符号与身体之间的一致”成为可能,而这是精心设计的内在之城所无法承认的。精心设计之城只能提供一种差异。一种空洞的场域之上的差异书写制造了一种无限的同一性,它不仅推延了意义,它自身就是无意义的。它是关于死亡的无意义性。^①与现代性的“精心设计的自发性”相反,基进正统以一种“基督教思想”解释存在,在其中,“一种未知与另一种未知之间没有再现性的知识,没有‘形而上学’,只有一种上升的模式,它长时间、建构性地接受无限来源中的某种东西,这种东西并非一种一劳永逸的理论(或关于本体差异的说明),而是一种不停重复却永远不同的理论主张,它除了是每次上升的记录以及人类自身上升的历史以外,不是其他。”^②依据这种无限/有限的比较思考存在,给予了事物以一种其自身所没有的深度。它令我们超越仅仅依据一种无限的内在规模思考存在,在其中,每样事物的出现都仅仅借助它与其他事物的距离,并且将这种距离称为不可命名的“场域”。

3. 实存先于本质

基进正统并不认为我们只能从实存之中抽象出本质。实存问题回答了关于是否(*an sit*)的问题——它存在吗?而本质问题回答了关于什么(*quid est*)的问题——它是什么?事物的实质或本质并非通过对实存的事物的抽象而被发现。事物的“形式”要求一种关于无限者的“暗示”,但这种暗示在欲望之中并通过它而发生,而这种欲望则只在实存的事物之中并通过它而出现。对某个事物的本质的知识要求“感官性”。通过诉诸奥古斯丁对植根于渴望的知识理解,基进正统将我们实存中的情欲理解为圣像性的。欲望将我们引向上帝。

在这里,对奥古斯丁而言,“意志”或“欲望”表明了我们之存在(事实上是一切被造物的存在)的这个方面,它已经以某种方式拥有了某种东西,但

① Catherine Pickstock, *After Writing: On The Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998), p. 3.

② Milbank, “Only Theology Overcomes Metaphysics,” p. 45.

尚未完全拥有它。以这样的方式,“意志”并非一种官能——如帕拉纠(Pelagius)或其后的西方传统所认为的那样,而只是一个有问题之处,在其中内在者同时亦是外在者,主动者同时亦被动,当下者同时亦是过去与未来,知同时亦是爱。而证明这种有问题的遗留之合法性的(否则其就会指向一种纯粹哲学的怀疑主义),恰恰是对世界被从无中创造这一不可理解的信仰:换句话说,这个世界与上帝“不同”,但却唯独为上帝所建构。^①

140 上帝“从无中”(ex nihilo)创造,而无并非一种“存在”;它不是某种永恒的空间或场域,能够为实存提供一种上帝以外的“基础”。上帝所创造的不是上帝,但上帝还是创造了它。所以我们的存在必须在与上帝之存在的关系中被类比性地理解。实存因而并不揭示一种事物的本质。在被创造的实存与本质之间并不存在一致性;实存的意义并不仅仅呈现于实存自身之中。实存只有在其与无限者的比较中才能被充分理解。在这种比较中,它的本质被发现。这样一种知识从基督论、从位格的联合中获得其形式。

正如在基督身上,我们只看到他的人性,而他的神性却显明于对其具有神圣位格与逻格斯之完整性生命的独特叙事形式中,同样,我们在人类身上看到的只是动物,然而正是其独特的生命形式之美、其奇特的团结性与社会性之政治性混合,在人格中显示出一种人性。因此,唯独我们的模糊的企盼,以及一种为神圣所救赎的人性、理智的情欲、情欲的理智之回声,这些彻底将我们区别为一种不仅是动物、也不仅是虚无的存在。^②

我们发现事物的一个本质,不是通过回顾其历史,亦非通过认出其与一种“虚无化的”存在之关系。我们在一个事物的身体性中发现其本质。知识是感官的。

① Milbank, Pickstock, and Ward, eds., *Radical Orthodoxy*, p. 11.

② Milbank, “The Theological Critique of Philosophy,” in Milbank, Pickstock, and Ward, eds., *Radical Orthodoxy*, p. 31.

4. 对话的优先性

知识是身体的,并不意味着它是个人的或纯粹主观的;因为身体自身并非由一种内部性所构成。基进正统(暂时)认同哲学家列维纳斯的论争,它将人的主体性建基于外在性。我们的主体性并非产生于一种出现在一个主体内部的对统一性的超验认识。主体性产生于“他者”加诸我们的伦理要求。只有在与他者的对话中,我们才成为主体。但对列维纳斯而言,我们总是太迟而无法达到这一他异性(alterity)的要求,而这使得伦理学始终是牺牲性的。我成为了我永远无法满足的他者之要求的“人质”。然而,这种道德过程亦必然以相反方式运作。他者也成为了人质。我们都成为了彼此的人质,而我们首要的关注必然是通过牺牲我的(以及他的和她的)利益来实现他者的利益。

与此类似,雅克·德里达也发现一切伦理责任都产生于一种牺牲的结构之中。他的主张——“文本之外,别无其他”——便在一个为这种(现代的)牺牲结构所定义的空间内运作。他诉诸柏拉图《斐多篇》(*Phaedrus*)中的修斯(Theuth) 141 的奥秘解释他想表达的含义。修斯是一个发明家,他将他的发明,特别是他关于书写的发明展示给法老塔慕斯(Thamus)。修斯认为,这种发明能够帮助人们记忆。然而塔慕斯却并不同意。书写远远不会帮助人们记忆,却只会令他们遗忘。“他们会依赖于书写,通过外在符号将事物带入他们的记忆,而不是依赖于其自身的内在资源。”^①人们将不再需要记忆,因为书写将会在文本之中储存记忆。书写的行动令来自主体的记忆的在场缺席,他们现在只能从文本中回忆起这些记忆。作者不再是必要的,只有文本才是必要的。因此,写作使死亡成为必然。通过某人写下的记录,她令呈现在她自身中的记忆与呈现于文本中的记忆的差别成为了可能。前者不再是必要的。写作便是在死去。

塔慕斯认为,口述保存了记忆的在场,而写作却摧毁它。然而德里达认为,没有任何东西发生在呈现于写作中的差异之外,甚至包括口述自身。在这里,写作不仅是文本,它是一切生命活动于其中的条件,包括他者带给我们的伦理责任。甚至呈现于他者面容中的上帝,亦无法令我们离开这一伦理责任的超验条件。在论及列维纳斯对他异性的解释时,德里达评论道:“在实践中,或者只存在相同者——它甚至不能再出现或被言说,甚至不能使用暴力(纯粹无限或有限);或者实际上同时

^① Plato, *Phaedrus* (London: Penguin Books, 1973), p. 96.

存在相同者和他者,那么这个他者便不可能成为相同者的他者——除非通过成为相同者(作为其自身:自我),而相同者亦不可能成为相同者(作为其自身:自我),除非通过成为他者的他者:改变自我。”^①换句话说,如果任何事物都是相同的——一种纯粹无限或一种纯粹有限——人们便无法认出“面容”通过它而令我们负有伦理责任的差异。然而另一方面,如果存在着一种我能够认同的差异,那么它便同时要求“相同者和他者”。如果情况是这样的话,那么除非他者是相同者的他者,否则它便无法成为他者。这使得一种“超验的暴力”成为了必然,在其中,他者只能通过我将他者视为与我相同者的能力才得以出现。对德里达而言,“这些必要条件或者自身便是暴力,或者更确切地说,是一种不可化约的暴力之超验的根源。”^②而这意味着伦理责任的可能性依赖于一种“超验的暴力”或者一种“暴力的结构”。

142 那么,我们应该做什么以避免这种必要的暴力?“因此,如果话语在一开始便是暴力,那么它自己便只能实践暴力,只能为了肯定自身而拒绝自身,与在从来未能重新采纳这一否定性的情况下发起的战争开战,直到它成为话语。”而这可能是“最小可能的暴力”,因为“人们永远无法逃离战争的结构”。^③这使得德里达走向了“死亡的礼物”。

在列维纳斯和德里达看来,我们无法满足他者的要求,因为以他者的面容与我们相遇的他者向我们要求一种无限的责任,而它只有在我们牺牲了自我以及我们特殊的爱,并不求回报的赠与时才能够被最终履行。然而,这种伦理要求阻碍了我们与特殊的邻人在其身体性中相遇。德里达认为,履行与这些具体的人有关的责任,将会成为对他者要求于我们的无限责任之背叛。德里达在其《死亡的礼物》(*The Gift of Death*)一书中发展了这一关于无限责任的观念。他认为:“将我同一些个别者,同这个人或那个人、男或女,而不是另一些人关联在一起的东西,仍然是完全不正当的(这便是亚伯拉罕的超伦理的献祭),与我在每一时刻所作出的无限牺牲一样是不正当的。”^④满足任何特殊邻人的要求,便是拒绝他者

① Derrida, “Violence and Metaphysic,” in *Writing and Difference* (University of Chicago Press, 1978), p. 128.

② 同上。

③ 同上, pp. 138 and 148。

④ Derrida, *The Gift of Death* (University of Chicago Press, 1995), p. 71; D. Stephen Long, *Divine Economy: Theology and the Market* (London: Routledge, 2000), p. 145.

以我的邻人之面容所要求我的无限责任。只有当我像亚伯拉罕一样,自愿牺牲以撒且不求回报时,我才真正成为有伦理者。正如德里达所言:“义务与责任的绝对性意味着人们与此同时谴责、拒绝及超越一切义务、责任以及任何人的律法。”^①我们再一次发现后现代并未决定性地超越康德主义。两者都依据一种牺牲的结构来决定伦理责任。只有通过牺牲我自身的特殊欲望,我才满足一种伦理责任。我们仍然深陷一种牺牲的结构。而一种神学转向则是必需的。

基进正统不仅没有将暴力本体论化以及使断言悲剧化,反而通过使邪恶的救赎以及令一切事物向上帝的复归成为可能,发展了伦理学。即便是现在,这种救赎也必须被见证,以使一种牺牲的结构不能出现在本体论、美学、伦理学、政治学或经济学中。基督教对亚伯拉罕故事的解释证明了这一点。根据《希伯来书》,亚伯拉罕看到了另一座以上帝为根基的城(希伯来书 11:10)。这种注视将他从“对死亡的恐惧”以及血肉之体“一生的束缚”(希伯来书 2:15)中解放出来。它能做到这些是由于那被应许的回赠,一个给予他以及撒拉的应许,这意味着他能够在信仰中献上以撒。这一献祭并非一种牺牲的价值限定,或关于生命由永恒的悲伤与喜悦所组成的假设。亚伯拉罕的献祭是基于他对“神还能叫人从死里复活”(希伯来书 11:19)的认识。它之所以能被成就,唯独出于回报的应许,这种回报恰好取消了牺牲的结构,因为没有任何一个单独的他者能够成为我的“牺牲”。一个有限者的死亡并不能开启无限。相反,只有通过其与无限者的类比性的关联以及对无限者的参与,有限者才是可能的。这意味着总是存在一种回报的应许。这一被应许的回报,这一复活,是牺牲的终结。这令一种真正对话性的关于主体性的说明成为可能,这种说明并不认为只有通过我或他者的死,我才能履行上帝借以在邻人中与我会面的责任。

143

5. 知识的感官性

主体性被对话性地建构,这意味着知识是通过身体及对身体的社会性、政治性、个体性欲望为媒介而获得的。关于上帝的知识是情欲的。然而,这并非一种男一女(或男一男、女一女)之间两性的情欲。它是一种拒绝“令人成为基督的一

^① Derrida, *The Gift of Death*, p. 66.

种测量工具”的情欲。^①它通过身体在终末的重新形成来思考它的物质性。正如格拉汉姆·沃德认为的那样,耶稣的身体从割礼到被钉十字架、再到通过圣餐礼及教会而扩展的过程中所经历的取代,产生了一种情欲的吸引力,它克服了通常局限于一种同性或异性欲望的限制。这种欲望并非从缺乏中产生。它不是一种身体对身体的欲望。“物质的身体被取代了——因为物质身体自身并非吸引力的来源,而是物质身体的荣耀借助通过上帝而将他视为上帝,令其成为了可能。”^②耶稣的身体变成了圣像,能够制造一种并非基于缺乏的对上帝的欲望,而在上帝的完全性之上则居住着耶稣之荣耀的身体。

正如关于上帝的知识是通过一种在终末重新形成的物质性而获得一样,它亦通过教会的身體而获得。在去往以马忤斯的路上,两个门徒与复活的耶稣相遇却未认出他,直到耶稣掰开饼给他们,但耶稣随后便消失了。接着,这两个门徒宣告了复活。耶稣之复活的身体并非一个能够用来崇拜的对象,因为耶稣令自身消失——即使是在文本中,但这令教会的见证成为可能。^③教会变成了他扩展于时空中的身体。正如威廉·卡瓦纳夫(William Cavanaugh)所认为的那样,这一教会的身體是真正的政治性身體。而国家只能作为它的一种“拟像”。一种本体论暴力的实例是,它主张社会性的身體是通过“令事物在本质上向我同化”而被制造出来的。而一种反本体论及政治学可以在教会的身體中找到,在那里决定性行动是圣餐礼,它“将我纳入上帝的身體”。^④我们知识的感官性通过这些社会性身體令一种特殊的欲望秩序成为必需,因而我们便得以参与上帝的善。

六、结 论

什么是基进正统?它是一种建立神学与政治学、伦理学、哲学以及美学的关联的神学方法,但并未成为关联法,亦未适应现代精神。它只在令哲学的优

① Milbank, Pickstock, and Ward, eds., *Radical Orthodoxy*, p. 163.

② 同上, p. 166。

③ 同上, p. 174。

④ 同上, p. 194。

势转向后现代所强调的观点并神学地完成它们这一意义上,是后现代的。它在返回基督教正统的同时,以一种历史学及语言学的差异令神学研究在政治学、经济学以及伦理学中成为可能。它是一种并非始于超验主义假设的基督教形而上学,前者基于一种可靠的关于自我的知识来断言关于上帝的知识。相反,它认为对教会的参与令一种神学知识成为可能,而这种知识则必须继而讨论其他一切形式的知识。但这种讨论必须发生于它被接受于其中——作为礼物——的语言内。因此,基进正统能够避免作为现代神学特征的错误的谦逊,但它却毋需拒绝从某些道路中学习,在其中这种知识的礼物并未一直体现在教会生活以及基督教传统之中。它之所以是基进的,在于它也能够号召教会自身返回其根基,与此同时它亦试图对所有人见证这些根基。正如罗恩·威廉姆斯所言:

在根本上,属于基督教信仰的群体即是主张人与人之间以及人与上帝之间作为礼物以及可能性出现于教会中的关系模式,在整体上是对人类开放的,并能够在教会的内在结构及外在制度两方面践行这种主张。^①

这样一种礼物及可能性要求神学不能偏离“正统性”,以维护上帝在耶稣基督之中令创造与救赎成为可能的礼物的优先性。从无中创造、基督的完全的神性与人性、位格联合的重要性、正统的三位一体教义、对教会作为基督的身体的强调,都在试图维护这一被赠予性。这样一种正统性之所以是基进的,在于它必须一直通过这一礼物的确定性来审视其他一切知识形式。当本体论、伦理学、美学、政治学、经济学依据这一基进的礼物而被理解时,才获得其真正的可理解性。反过来,我们也更深刻地理解了礼物自身。

145

进阶阅读书目

Hemming, Laurence, ed., *Radical Orthodoxy? A Catholic Inquiry* (Aldershot: Ashgate, 2000).

Milbank, John, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*

^① Williams, *On Christian Theology*, p. 20.

(Oxford: Blackwell, 1997).

Milbank, John, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds. , *Radical Orthodoxy: A New Theology*(London: Routledge, 1999).

Pickstock, Catherine, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*(Oxford, Blackwell, 1998).

第二部分

后现代视角中的基督教教义

第九章 圣经与传统

149

凯文·J. 范胡泽 (Kevin J. Vanhoozer)

讲述现代性与后现代性故事的方式之一,是通过描绘圣经与传统之间通常不稳定、有时亦会是暴力性的关系。最关键的问题是神圣权威的性质与所在(*locus*):它位于正典之中抑或群体之中?

在某种意义上,后现代的状况可以被视为一种向传统权威的回归,特别是向诠释传统的权威回归。另一方面,后现代境遇揭示出在思考语言与文学时存在的某些化约主义倾向。某些人认为,后期的维特根斯坦指出了一种思考语言的新方式。有趣的是,维特根斯坦与各种生活方式相关联的对语言使用的强调,以一种后现代的基调恢复了圣经/传统所特有的活力。传统如果不是一种理解及荣耀上帝的生活方式,它的作用又是什么?圣经如果并非一种特定的、用来称呼上帝的对语言的使用,它又是什么?

一、现代性中的圣经与传统:从宗教改革到启蒙运动

1. 新教主义:传统的消失?

以某种观点看来,宗教改革是圣经原则之于教会传统的胜利。然而,事实则复杂得多,因为宗教改革者们并不反对使用教父的思想,或拒绝圣经应在不断发展的教会生活的语境下进行诠释。他们所反对的,毋宁说是对非正典——即作为圣经启示之补充的人类思想与传统——地位的提升。^①宗教改革者所谓的“圣

① 海科·奥伯曼(Heiko Oberman)曾经主张,宗教改革的问题与其说是圣经与传统的对立,毋宁说是两种关于“传统”的对立概念的斗争。传统一是奥伯曼对早期教会信仰的形容,即使徒圣经的内容与使徒的传统相一致。在这种观点看来,教会传统不过是一种令圣经、上帝之被书写的圣言产生意义的方式:“服从诠释的历史便是教会的传统”[Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York: Holt Rinehart, and Winston, 1966) p. 54]。相反,传统二是后来的一种发展,它在圣经之外假定了第二种、作为补充的启示来源。

经原则”将圣经视为上帝体现在人类话语中的圣言，而信徒皆祭司的观念则将圣经交付于平信徒，并鼓励他们自己诠释圣经。

威廉·亚伯拉罕(William Abraham)将路德与加尔文描述为“正典的基础主义者”，其将诸圣经文本视为许多命题真理的累积。对宗教改革者来说，圣经变成了信仰的可靠基础。亚伯拉罕哀叹圣经从其作为一种恩典方式和一个关于救赎论问题的教会正典的地位上，滑落至其在现代神学中作为一种教义标准、一种裁定方式及一种认识论问题的角色。

在亚伯拉罕看来，宗教改革者的“唯独圣经”(sola scriptura)原则的意义，远远扩展到了圣经与传统的问题以外。事实上，它促成了“一种对整个西方文化而言的大规模的认识论危机”。^①不能在圣经的意义上取得一致，使得其作为认识论标准的功能亦失去效果，因而不只导致了一种诠释的冲突及教派的泛滥，亦导致了16至17世纪期间的宗教战争。不仅如此，在一系列讽刺性的事件中，圣经诠释的冲突反而为诸如笛卡儿、约翰·洛克等哲学家的独立的基础主义策略铺平了道路。^②

对亚伯拉罕而言，宗教改革者赋予了西方所谓的“笛卡儿的焦虑”，即痴迷于如何在对立权威的彼此论争的语境中确立自身计划的问题。因此，笛卡儿的出现，是作为宗教改革者对一种传统之外的标准立场的要求的世俗化版本。在笛卡儿的情况中，结果是一种普遍的认知方法，它能够令所有理性的思考者获得一种对普遍真理的理解。意见的不和因此能够通过讨论而非侵略、三段论而非武力来解决。

宗教改革中的个人诉诸圣灵的启发，即一种只能为某些人所获得的光照，而现代的个人则诉诸理性的启发，它是一种至少在原则上能为所有人所获得的光照。也许谈论传统在新教神学中消失是一种夸大，但我们完全可以说，作为宗教改革的结果，传统扮演了对圣经这个太阳而言的月亮这一角色：通过反射从圣经中发出的光芒，传统才具有了意义与权威。

2. 圣经批判：圣经的消失

启蒙运动的思想家们通常愿意用理性之光而非圣经来理解世界。事实上，

① William Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 163.

② 在这里，亚伯拉罕的论争很大程度上受惠于 Richard Pokin, 参见 Richard Pokin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979)。

现代的圣经批判家也许是典范性自律的理性个体,他们注意到了康德在其《启蒙运动是什么》(What is Enlightenment)一文中所表达的“敢于使用你自己的理性”的观点。

在现代大学中研究圣经意味着采纳与研究任何其他古代文本相同的批判方法。自18世纪起,圣经批判者们已经在很大程度上排除了对信仰的关注。批判者们通常将圣经文本视为某个事物的证据——这种证据是用来重构原始情境以及“真实发生的事”或文本创造的历史的——而非上帝在以色列以及耶稣基督中的行动。某些批判者将文本视为古代以色列宗教的证据,即“他们实际上所信仰的东西”。在这种观点看来,文本并非对信仰对象(即上帝、救赎史)的证明,而是对在圣经中以语言表达的信仰即某种人类宗教经验的证明。最重要的是,现代圣经学者表明了圣经文本自身便包含了历史。

汉斯·弗莱可信地描述了批判方法对圣经神学诠释的毁灭性效果^①。对前批判的读者来说,圣经叙事是关于真实世界的故事。圣经文本是借以诠释理解的框架。圣经批判颠倒了这一关系:自此以后,圣经必须在自然的、科学上能够解释的世界的语境中被诠释。其结果是“神圣经典”(Scripture)这一特殊观念的消失。

首先,批判方法拒绝旧约与新约之间的统一性,而是关注历史的非连续性以及神学的多样性。其次,自然主义的预设令批判者倾向于依据圣经叙事之外的叙事来解释它们所描述的事件。因此,耶稣并未如文本所认为的那样扮演上帝,而是必须依据另外某种语境加以理解,例如作为巴勒斯坦犹太教语境中四处游历的圣贤,或作为实存主义哲学语境下的一个世界中的新存在的象征。弗莱认为,其中遗失的是圣经叙事的字面含义,对它而言文本的意义及指涉与其所说/表达的东西密切相关。

正是通过现代自由主义神学而非宗教改革,我们看到了对权威性的圣经以及教会传统的废除。因为,不同于宗教改革者,现代神学家们准备好拒绝古代的信经——甚至新约自身的使徒传统,尽快修正基督教信仰以令其同现代的知识与关注关联起来。启蒙运动代表了逻格斯(logos)对神话(mythos)的胜利、神话式思考上帝以及上帝在世界中行动方式的终结。

^① Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974).

现代性与其说是宗教改革的儿女,毋宁说是一种对宗教改革的曲解。宗教改革者怀疑教会传统的原因和启蒙运动的思想家们并不相同。虽然存在一种形式上的近似(即两者都拒绝诠释传统的权威),但实质上的差别依然存在:宗教改革者将权威置于三一上帝的自我启示中;启蒙运动的思想家则将权威置于一个理性的自我之中。因此,直接将路德的“这是我的立场”与康德的“敢于使用你自己的理性”关联起来的做法太过简单,然而始终毋庸置疑的是,现代性的最终结果是对圣经与传统两者的去神话化:前者被视为“同其他任何书籍一样”,而后者则是“同其他任何偏见”一样。

二、现代性之后:对“批判主义”的批判与为传统的辩护

现代与后现代圣经研究的最根本的区别与批判者自身——即自治的认知主体——的身份有关。在现代性中,主体自主地、中立地使用方法以获得知识和真理。在后现代之中,主体首先需要承认其自身的处境性以及旨趣性(interestedness)。

1. 恢复传统与变得理性: 诠释学

汉斯-乔治·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在《真理与方法》(*Truth and Method*)一书中宣告,现代性对正确方法的寻求自身就是问题。^①沟通艺术及科学真理的方式无法被科学地验证。事实上,理解的任务更多是本体论而非认识论的:它全部是关于人的有限性以及人在历史中的处境性。

为“批判主义”所忽视的,是人植根于历史及语言之中。无论是个人抑或文化,都不具有上帝全知的观察世界的视角。人类总是并仅仅拥有从特定的历史、语言以及传统中出发的视角,即从伽达默尔所谓“视域”(horizons)出发的视角。即使是科学方法也不能将我们从我们特定的、有限的、历史的视域中解放出来。然而,恰恰是这些视域将我们与过去相关联,因为正是过去塑造了我们今天的

^① Hans-Georg Gadamer, 2nd rev. edn, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2002).

样子。

人类的理解总是“自下而上”而非“自上而下”的。失去了不受约束的视角，我们必须带着我们的偏见（前概念）行动。伽达默尔引人注目地断言：“个人的偏见而非其判断构成了其存在的历史现实。”^①同样的论述是针对现代性自身的：“启蒙运动的基本偏见是对偏见自身的偏见，它拒绝了传统的力量。”^②

伽达默尔通过主张偏见是理解的条件的方式恢复了传统：“理解更多地被理解作为一种参与一个传统事件的行动，而非一种主体的行动。”^③意识从来都并非自主的，而是“受历史影响的”。我们在历史属于我们之先便属于历史。思考并非自治的，而是受一个人的时空所限定。认知及诠释的主体从来都不是客观的，而对伽达默尔而言，认识到这一点是理解的第一步。第二步是将文本带入我们的处境之中，以令文本能够处理我们时代的议题。意义并非文本的一种为诠释者所发现的客观属性，而是一个当下的事件、一种“视域的混合”、一个读者与文本对话的时刻。对伽达默尔来说，这意味着根据一个文本在这一或那一处境中提出的要求来恰当地理解它，必然要求以一种新的且不同的方式理解它。

这是否意味着每种偏见或诠释方法都是同样合法的，当文本言说时都同样值得聆听？虽然他意识到了相对主义的危险，但伽达默尔拒绝通过接受合法性标准的方式跃至客观性的安乐窝中。相反，他关注的是认出那些令关于一个文本主题的对话保持前进，甚至是加强它的诠释。对话在语言之中持续进行；而语言则是传统——对话——在其中经由历史而发展的形式。

对传统的恢复亦在托马斯·库恩的研究中被发现。作为科学史学及科学哲学家，他的《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolution*）一书令科学群体而非科学方法成为他解释科学如何工作的首要因素。^④库恩依据科学群体对一种长期支配研究的稳定“范式”（paradigm）的忠诚来定义“常规科学”（normal science）。库恩所说的“常规科学”很近似于伽达默尔所说的诠释传统。库恩的

154

① Hans-Georg Gadamer, 2nd rev. edn, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2002), p. 266.

② 同上, p. 270.

③ 同上, p. 290.

④ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn (University of Chicago Press, 1970).

范式的作用非常类似于基础叙事,其权威来自下面的事实,即职业教育的过程教导科学家尊重范式/经典文本,并继续关于其诠释(例如,研究)的讨论。然而随着时间的推移,许多“反常”出现在了范式能够解释的范围之外,以至于群体经历了一种认识论的危机,继而寻找一种新范式。一种范式被另一种范式所取代构成了一种科学的革命,并且标志着一个新传统的开始。在库恩看来,科学自身的历史变成了一个关于圣经(改为“范式”)与传统(改为“科学群体”)的关系的故事。两种范式代表了“互不相容的群体生活模式”。^①库恩研究的最终结果,是依据传统和诠释群体来解释科学。

斯坦利·菲什(Stanley Fish)的《这门课有文本吗?》(*Is There a Text in this Class?*)一书主张,文本的含义并非一种文本的客观财产,而是使用于它的诠释策略的一种产物。换句话说,是读者制造了意义。^②菲什意识到了主观主义的危险,然而主张他的立场毋需得出相对主义,因为读者的诠释策略受其所属的诠释群体所支配。不是任何一种阅读都是有效的。因此,与库恩一样,菲什主张一种特定的范式或诠释策略构成了我们所谓的“标准诠释学”。何为“标准的”以及何为“事实的”是一种社会习俗问题、持有定义一个特定诠释群体的假设与策略的问题。并不存在唯一一种阅读文本的正确方式,只有多数看起来标准的阅读方式,因为它们是对群体旨趣与习惯的相对稳定的延伸。菲什将诠释的主体置于一种权威的诠释群体中。

读者并非一个自由的主体,而是“一个群体中的一员,这个群体关于文学的假设决定了他的关注的类型”。^③因此,菲什通过令读者与文本从属于诠释群体的方式超越了主观/客观的二元性:从属于主体间性(intersubjectivity)或传统。菲什计划中的后现代特征体现在他坚持(1)文本并非诠释传统的原因,而是其结果;(2)诠释传统自身只是相对稳定的,因为它们成长或衰落;以及(3)并不存在独立于群体的视角,从它出发能够裁定不同诠释传统之间的冲突。

在道德理论的领域,阿拉斯代尔·麦金太尔系统阐述了一种“建基于传统

① Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn (University of Chicago Press, 1970), p. 94.

② Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities* (London and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).

③ 同上, p. 11.

的”理性。像伽达默尔一样,麦金太尔认为启蒙运动错在声称理性提供了一种普遍的或独立于传统的视角:“在一切传统之外便是成为一个陌生的提问者;它等于进入一种缺乏知识与道德的状态。”^①麦金太尔主张,所有论证都发生于某种传统的语境之内。例如,启蒙运动是一种“百科全书”传统,即一种信奉“无传统理性”的理想的传统。

对麦金太尔而言,传统是一种具体体现于社会中的主张,是关于如何最好地诠释以及使用某个权威文本,无论它是世俗的还是宗教的。传统通过令其形成的文本影响新文本的方式而发展。麦金太尔论述的优点在于它包含了一种比较及评价对立传统的方法。在这种评价中,时间是一个关键因素:一种传统能否前后一致地讲述其自身的历史?一种传统能否借助自身的资源且不遗失其身份地解决新问题以及化解反常事件?比较这些叙事的说明便能够表明某种传统在理性上优于另一种。例如,启蒙运动传统便无法解决它的核心难题,亦即承认“无传统的理性”其实是包含传统的,是一种特定历史群体的产物。相反,当一种传统能够成功地以其自身的资源面对来自新经验及对立传统的挑战,与此同时忠实于其自身的权威文本时,那么这个传统便可以视为在理性上是合法的。

通过麦金太尔对建基于传统的理性的论述,后现代完成了它对现代对于偏见、权威以及传统的偏见的颠覆。传统的权威并不对立於理性,而是自身便是理性的产物,因为理性总是建基于传统的,而从来都并非独立于传统。然而,恢复传统作为一种在历史中延伸的诠释学主张,其胜利却是以屈服于传统的普遍立场为代价的。自此以后,理性变成“自下而上”及诠释学的,其植根于特定的处境中,并因此像戴上墨镜一样只能片面地看到世界。

2. 圣经被驱逐并成为文本:文字学 (Grammatology)

“圣经”(Script-ure),^②或更确切地说“书写”(writing)一词,在许多关于语言的后现代论述中起到了重要作用。在一种层次上,“书写”是语言的形式,它并不依赖于发言者的在场。雅克·德里达认为,西方思想从古代至现代始终将写作

156

① MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1989), p. 367.

② script 一词即有“书写、写作”之义。

视为讲话的寄生物,是为了赋予思维及讲话的主体以优先性,后者理解她自己的心灵,理解语言含义与思维的一致性。“讲话”可以毫无疑问地通往人们“清晰及独特的观念”。现代性的“逻格斯中心主义”假设语言呈现了“在场”(例如,“事物对视觉而言作为本质的在场”)。^①逻格斯中心主义相信,我们话语中的意义与真理可以为某种外在于语言的中心(例如理性)所保证,通过它我们直接达至事物自身。相反,德里达相信“写作”先于讲话,这意味着没有这种或那种先于我们的语言,我们甚至不能思考,更不用说讲话。“写作”并不仅仅是某种前语言思想的表达,而是从一开始就限定了思想的东西。

语言是一种由能指(signifier)组成的符号系统,其意义来自它们与其他符号的差异。这种符号的差异之网维持着一种从来不会停留在某种稳定的超语言实体之上的差异系统。这些差异并不反映出事物存在的方式,而是建构它。语言远非一种中立的思维工具,对德里达来说,它毋宁是建基于诸二元对立——男/女;黑/白;中心/边缘;异性恋/同性恋——的知识与文化偏见的编织物。因此,语言限定了我们思考世界的方式。严格地说,除非通过语言作为中介,否则我们甚至无法理解我们自己的心灵;即便是自我意识亦是语言的,并因此缺乏“在场”。解构主义探索了这样一种差异系统的被建构性,并揭示了被一种给定的系统所排斥的事物。

德里达在《论文字学》(*Of Grammatology*)一书中主张,一切语言都是写作,这意味着在语言自身的特殊结构中存在着某种东西,它阻止了“在场”、稳定的指涉或者无语境的意义。因为作为能指,符号必须是可迭代的(iterable),换句话说,它们必须是可以重复的。然而,任何被言说者都可以被再处境化(recontextualized),即在另外一种语境中被再次言说。因此,并不存在一种同一的重复,因为虽然能指可以相同,但其表达的时机、其语境却无法相同。甚至询问一个能指——一个词、一个文本——在一种特殊语境之外的含义都是无意义的。

因此,德里达关于写作的论述令作者传达清晰、明了思想的观念变得成问题及复杂化,因为作者无法控制必然伴随着阅读的再处境化过程。德里达认为所谓的“原始”语境较之其他语境拥有优先性的说法是无理由的。“文字学”是德里达为一种不再被关于语言传达着稳定的意义及指涉的假设所支配的关于书写的

^① Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 12.

学科所起的名字。它所关注的,是支配着话语的产生及接受的历史、文化以及意识形态条件。当德里达说“文本之外,别无其他”时,^①他的意思是没有任何东西能够不被语言所限定以及处境化。对许多后现代诠释者来说,不存在“意义”与“过去”,相反,关于这些事物只有“我的诠释”或“我们的诠释”。

同样,“这本书”(the book)也并不存在,在这里,书本被认为是某个作者思想的一种稳定表达。因为每一次对书本的阅读都是一种再处境化,而非一种对某种原始“在场”或真理的恢复。在德里达看来,这本书的观念即是总体性的观念,它代表了一套完整的系统,凭借这一系统有形的能指代表了理想的所指,在这套系统中语言完美地表达了思想。因此,这本书的观念是对“写作”与“差异”的拒绝。^②

解构的口号并非“达至事物自身”,而是“达至文本的踪迹”。文本只产生踪迹,而非事物本身。“文本之外,别无其他”意味着我们从来都只能通过语言的碎片与世界打交道,在其中,事物自身的某些特征不可避免地遗失了。断言“文本之外,别无其他”,即是拒绝获得直接性的可能性,亦即拒绝哲学渴望已久的与未被差异污染的纯粹“在场”的相遇、一种不经过中介的非语言的与语言之外事物的相遇。

三、后现代性中的圣经与传统

无论是对传统的恢复还是对书本的文本化,均对学院与教会对圣经的使用产生了重要影响。可以认为,后现代带给宗教改革关于圣经/传统的关系的理解以及现代释经学的假设的最严肃的挑战,是关于延续任何圣经权威以及延续“文本”与“注释”之间差异的合法性问题。圣经文本是意义的自足的储藏室,抑或是诠释的群体创造了它们的发现?

1. 后现代的圣经:去神话化的释经学

158

圣经研究从现代向后现代的转变不仅仅是用文学批判代替历史批判的诠释

① Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 158.

② 同上, p. 18.

方法。相反,对后现代而言,现代性中所产生的历史意识的对应物是意识形态意识的产生。

现代圣经研究中服务于真理以及追求客观知识的训令,已经让路于后现代关于服务于群体以及追求公义的训令。历史批判排除了当代语境,似乎文本与读者的文化语境及关注是分离的,并且它能够通过批判工具的帮助而在方法论上被把握。然而,后现代圣经学者“分享了一种对作为包括现代圣经研究在内的传统文本阅读的特征的掌控力(mastery)主张的质疑”。^①后现代的诠释者通过表明这些批判的诠释事实上是寻求将观察事物的方式之一变成“唯一”方式的权力游戏,挑战了启蒙运动的主张。

对圣经注释的去神话化亦即同时对其的政治化。我的阅读方式对我而言似乎是中立的,但这也许只是我自己普遍及科学的合法化方式,即一种事实上是文化的、约定俗成的以及最终是任意的思维习惯。谁的阅读正确,为什么?这是后现代圣经诠释所不断重复的问题:“后现代圣经学者慢慢从关于实证主义科学拥有一个与旨趣及价值无关的空间的幻梦中清醒,并认识到我们对文本含义以及含义如何产生的再现与言说,与我们希望它所具有的含义以及我们希望它如何产生含义是密不可分的。”^②意识形态是“服务于权力的意义”。^③意识形态批判必须处理“文本的伦理特征,并回应文本以及那些在阅读行动中被再现与复制的活的关系”。^④

159 后现代的圣经研究始于承认任何文本及任何阅读的“旨趣性”(interestedness)。圣经与传统一样都是“意识形态性的”。现代性也是如此。从一种后现代的观点看来,启蒙运动并非偏见的终结,而是用一套偏见代替另一套偏见。为了恢复原初作者所要表达的意义而阅读,已经假设了意义是一种意识(而非语言)的事物,且作者的意识可以被或多或少地复原。然而,德里达和其他一些人已经尝试揭示了语言的“解构性的无意识”,它在某种程度上控制了作者能够以及无法表达的东西。意识形态批判既揭示出文本所压抑或并未表达之事(及其原

① Castelli, Elizabeth A. and Stephen D. Moore, Gary A. Philips and Regina M. Schwartz, eds., *The Postmodern Bible* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), p. 2.

② 同上, p. 14.

③ J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Palo Alto: Stanford University Press, 1990), p. 7.

④ *Postmodern Bible*, p. 275.

因),亦揭示出不同的诠释进路所压抑之事(及其原因)。就自身而言,它是一种“抵抗阅读”的形式,其坚持文本与诠释之根本的非确定性:意义无法被绝对确定,因为意义无法被去语境化。

关于文本传达内容的观念很难被消除。然而菲什和德里达以不同的方式主张,并不存在独立于语境及阅读诠释策略的内容。然而,根据斯蒂芬·摩尔(Stephen Moore)的观点,“被假设为不变的以及可发现的内容,是为我们的释经学实践所接受的虚构。今天,我们阅读圣经文本的方式比圣经文本自身更需要去神话化。”^①

对我们诠释圣经的习惯的去神话化,同时亦是将它们内植于处境或历史之中。“新历史主义”(New Historicism)并非意指一种方法,而是一种思想方式或一套关注,它将文本与诠释者一起纳入一种社会及文化史的广泛互文(intertext)中。新历史主义是一种文学路径,它既否定新批判(New Criticism)中将文本视为自治的美学客体的倾向,亦批评历史批判中将文本视为“实际所发生之事”的证据的倾向。相反,它关注的是文本再现世界的方式如何服务于某种社会事业或社会阶级的旨趣:“作为旧的历史主义的特征对过去的建构,为对过去如何被建构的研究——即新历史主义——所代替及置换。”^②通过代替以文本为中心的研究,新的对历史的关注包括了文本的文化处境、读者的文化处境以及两者之间的互动。这些关注令多数后现代主义者放弃了曾经在“其当初的含义”与“其当下的含义”之间作出的清晰区分。事实上,多数后现代主义者均隐含地表示出一种对过去是否能被认识的怀疑。当然,历史可以被再现,但这些再现只是我们的再现——这些再现也许更多言及的是我们是谁,而非他们曾经是谁。对新历史主义者而言,文本更多地是过去的踪迹而非其证据,且过去永远具有一种文本化的形式。

一切文本和诠释均被纳入了再现的政治中,换句话说,被纳入了关于谁对过去的叙事合法,以及为何如此的斗争中。新历史主义者依据相互影响描绘了文学与历史的关系:因为社会力量塑造了文学,所以文学亦塑造社会力量。在一个

160

① Moore, *Literary Criticism and the Gospel: The Theoretical Challenge* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 66.

② Gina Hens-Piazza, *The New Historicism* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002), p. 28.

坚果壳中存在着“文本的历史性以及历史的文本性”。“文本的历史性”指示出了一种兴趣,它不是对“实际发生了什么”(以及文本背后的世界)的兴趣,而是对文本在特定的社会、文化以及历史条件——在某种程度上建构了文本的条件——中被创造以及接受的方式的兴趣。“写作”总是植根于特定的社会文化构造中。“历史的文本性”则指向了一种无中介的过去的不可获得性,并因此号召人们关注过去被再现的方式,以及关于通过这种而非另一种方式再现是服务于谁的目标这一问题。后现代的诠释者希望了解历史是如何被讲述的,以及谁的历史与此有关。

后现代去神话化了现代圣经批判的方法。解构主义的“除了文本,别无其他”关联着新历史主义的“语境之外,别无其他”。两者都关注将主体与文本处境化:文本并非自我容纳的文学产物,而是植根于特定的、自身即是文本性的社会结构中(亦即由语言的差异系统所建构)。改述马克思的观点,我们可以说,后现代思想的重点并非解释文本,而是处境化它。后现代释经学总是处境化的:总是“自下而上”,从来不是“自上而下”。无论是文本的创造抑或对其的接受均不是非历史的:“文本被纳入它们出现于其中的社会进程与语境。”^①虽然只比天使的地位低一点,但人类诠释者却身陷时空之中,在其中文化的形式与样式以及文本的意义都在持续争论之中。

2. “被规定的阅读”: 教会的意义

如果“一路走来”都是诠释,那么人们在何处定位圣经/传统关系中的权威?一种日益流行的后现代答案是,并非将其定位于作者个人的主体意识中,而是定位于诠释群体的群体意识中。那么圣经与传统的关系在后现代的状况中是什么样的呢?

161 在一种对维特根斯坦关于语言游戏观念与克利福德·格尔茨关于厚重描述的观念的创造性的融合中,乔治·林贝克依据文化—语言神学重塑了圣经与传统的关系。在这条路径上,神学的任务是在基督徒生活方式的语境中描述基督教语言。因此,教会类似于一种文化,伴随着其自身的实践和习语。林贝克拒绝将文化或宗教想象为具有一种以不同方式表达的普遍本质的现代诱惑。相反,

^① Gina Hens-Piazza, *The New Historicism* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002), p. 6.

人们必须用它们自己的语言理解这些实践与习语,而不是依据某种外来的概念框架“解释”它们。因此,最佳的理解方式是学习如何参与生活以及语言。只有当一个人知道如何使用这些语言并且追随这些实践时,他才能够清晰地表达支配基督徒的习语的语法规则。

在林贝克看来,圣经是群体用来理解世界及其自身身份的规范性诠释框架。然而,圣经只有在信仰群体中才能被正确地理解。事实上,圣经必须依据古代的“信仰规则”(Rule of Faith)而被理解。因此,信仰更多是关于延续一种特定的诠释传统,而非忠于一系列抽象的圣经命题。因为对林贝克而言非常重要的“语法规则”最终是植根于教会语言,而非正典经文中的规则。依据林贝克的观点,传统是社会化的过程,在其中成员被教导如何以基督教的方式使用圣经。反过来,神学变成了一种民族志(ethnography),其任务是像文化人类学一样描述支配基督教群体的生活及语言的规则。^①事实上,即使是圣经的字面含义也更多地与群体的阅读习惯有关,而非表达了作者的意图。^②

教会群体的权威及教会传统在斯坦利·豪尔瓦斯的研究中甚至得到了更多的强调。在他看来,宗教改革者错在给予他们的追随者以这样的印象,即圣经可以正确地被未事先受过训练——并非学院方面,而是宗教方面——的个人所诠释。为了能够以基督教的方式阅读圣经,一个人需要在基督教的美德方面进行训练,而这在很大程度上是基督教群体的工作。宗教改革关于唯独圣经的原则是一种异端,因为它假设了“圣经文本能够脱离一个赋予其意义的教会而产生意义”。^③在这里,历史的意义让位于教会论的意义。

162

豪尔瓦斯相信,传统一直都存在,在这方面他明确地提及了斯坦利·菲什。对豪尔瓦斯而言,“意义”是关于使用的,然而并非作者的使用,而是一个人为了教会群体的教化而对圣经文本的使用。与此类似,斯蒂芬·福尔(Stephen Fowl)

① 参见 Lindbeck, *The Nature of Christian Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), p. 115。

② 这至少是后期弗莱在《基督教传统中对圣经叙事的“字面理解”》(The “Literal Reading” of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch or Will It Break?)一文中的立场,参见 Frank McConnell, ed., *The Bible and the Narrative Tradition* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 37—77。

③ Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993), p. 155, n. 7.

认为,确定圣经的神学诠释的是群体阅读它的目标,而这一群体则是与上帝以及彼此之间的共融(communion)。^①菲什与福尔均同意存在着许多合法的诠释目标与旨趣;人们追求哪个目标取决于其所属的群体。基督徒将圣经当作一部统一的作品——即正典——来阅读,因为这是他们的诠释群体的旨趣与规则。这些书卷在教会中是圣经;而在学院中则不是。也可以说,这些书卷在教会中发挥着圣经的功能。后现代主义者不愿谈论本质。圣经之所“是”取决于它如何被这一或那一诠释群体所使用。

“被规定的阅读”是在作为“教会”的诠释传统中将圣经书卷作为圣经而进行诠释的实践。因为正是在教会中,读者被社会化进入了为了共融与教化的目的阅读圣经的实践中。至于权威,它看起来是与传统——诠释实践在社会中表现出的习惯——而非圣经并存的。

四、超越后现代:恢复神学

教会必须接受后现代的状况吗?且如果是的话,为什么?诠释群体——传统——一直延续吗?为何给予教会对圣经的使用以特权?如果神学只是一种民族志,那么德里达也许就是正确的:神学与哲学一样,都是一种“白人神话学”。是否并不存在某种遏制与平衡,能够纠正传统或防止它变成一种极权主义制度?从一种神学的角度来看,危险的极端——关于圣经的圣经崇拜、关于传统的意识形态——在根本上是神学和属灵性质的,其次才是认识论与伦理学的。

163 有趣的是,一些对现代性的谱系学分析指出了一种对内在于基督教信仰与生活的资源的依赖性的明显缺席与萎缩。^②显然,多数现代神学家在面对知识与文化的压力时,都从传统的教义与赞美诗的资源中离开,而转向其他以寻求帮

① 参见 Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1998)。

② 可参见 M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987); Colin Gunton, *The One, the Three, and the Many* (Cambridge University Press, 1993); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990)。

助。后现代神学们也时常表现出同样的灵活性。然而事实是否确实如此,即神学无法比用一位哲学大师替代另一位的做法做得更好?借助现代历史批判的拐杖或后现代沟通主义的拐杖,我们是否真的能够恢复对圣经的神学诠释?这些运动的其中之一是否真的恢复了圣经与传统,抑或他们只是创造了其苍白的世俗化倒影?

根据约翰·韦伯斯特(John Webster)的观点,神学对现代或后现代议程均毋需屈膝。对圣经而言,无论是现代还是后现代关于阅读的论述均不能公正地看待圣经在教会中的阅读:“一个基督徒对以基督教方式阅读圣经的描述是这样一种描述,它谈论上帝并因此透过上帝来看待其他一切实在。”^①一种对圣经的非化约性的论述所持续谈论的不仅是互文性,亦是启发;不仅是非决定性,亦是清晰性;不仅是书写,亦是见证;并且它会以恰当的神学语言实践这些。类似地,在关于传统的方面,韦伯斯特对将我们关于教会的神学语言化约为关于“生活方式”、“文化”甚或“教会性”的一般语言提出了警告。^②虽然“群体”是许多后现代主义者的偏好,但基督教神学必须依据超越文化与社会学的事物来描述教会,因为教会是由圣言与上帝的圣灵所建构。

少数基督教神学家已经用恰当的教义根源与资源,而不是来自哲学或文化研究的资源探索圣经与传统的意义。他们对圣经与传统的讨论是通过基督教教义,而非现代或后现代的主题而架构的。根据这些神学家的观点,我们需要同时超越现代与后现代的批判与怀疑。特别是,我们需要依据三位一体神学以及三一的经验,即依据圣父、圣子以及圣灵的救赎工作来重新思考圣经与传统的关系。简而言之,我们需要视圣经为上帝的话语,视传统为上帝的行动。

164

1. 神学对传统的恢复:作为圣灵之功的教会

对教会的呼召是将圣经在新处境中表达出来。正如福尔与L. 格里高利·琼斯(L. Gregory Jones)正确观察到的那样,这要求与职业圣经学者所需掌握的技巧非常不同的一系列技巧,它只能通过群体中生活及阅读而发展。^③然而这一

① Webster, *Word and Church* (Edinburgh and New York: T. & T. Clark, 2001), p. 47.

② 同上, p. 85.

③ Fowl and Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 2.

群体如何形成？根据莱因哈德·许特尔(Reinhard Hütter)的观点，一种在神学上充分的关于教会及其传统的描述必须超越社会学及民族志，以讨论教会作为其工的圣灵的经世。教会更多地是接受其身份，而非建构它。圣徒并非仅仅是一个被社会化的人，更是被圣化者，以展开一系列新的实践。许特尔认为，林贝克对教会之文化—语言学解释受制于一种“圣灵论的缺乏”；教会不仅是一个主体间的群体，也是一个其实践始终为圣灵所塑造并使之成为可能的群体。事实上，许特尔将教会称之为“圣灵之民”，而将圣灵称之为教会的“本质”。^①传统并非某种教会所创造的“诗学”，而是某种为教会所经历、作为圣灵之上的一种结果的“承受者”。

在这一神学论述中，传统并不仅仅是人的，亦是一种参与上帝圣灵的工作的方式。这一点在最近由与“天主教与福音神学中心”相关联的神学家所著的《认识三一上帝：圣灵在教会实践中的工作》(*Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*)一书^②中，是作为前提存在的。关于上帝的知识来自对教会的核心实践——受洗、主的圣餐、阅读圣经、共同祈祷、慈善——的参与，这些实践不仅是文化的，亦是圣灵的。这些是圣灵在关于救赎的三一经世中所使用的公开手段。

为何将传统特别与三位一体中的第三个位格关联起来？首先，这是为了对抗现代将“圣灵”与内在于主体的私人领域关联起来的趋势。其次，这是承认神学与圣经诠释同时既是人的实践，亦是上帝自身的行动。当然，在另一方面，我们并未回答“哪个教会？”的问题。许特尔的回答是通过诉诸路德关于真正的教会标记的标准，即传扬福音。然而后现代之纠缠不休的问题仍然存在：“谁关于福音的诠释是正当的，为什么？”

2. 神学对圣经的恢复：作为上帝话语的圣言

即便是一种“属灵化”的传统，也不能凌驾于上帝的圣言之上，因为圣灵的工作正是圣言的工作。圣经是圣灵对教会所做的、对显明圣父以及成就圣父的救

① Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 158, 119.

② James J. Buckley and David S. Yeago, eds. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

赎意愿的耶稣基督的持续见证。依据教义神学：圣经是基督通过在圣灵的力量中写作它的先知与使徒作为代理人，而对自身的见证。当一个人与圣经打交道时，他并不仅仅是在与一个文本对象打交道，亦是在与上帝的沟通行动的领域打交道。圣经不仅是“写作”，更是一个三一上帝的沟通性经世中的关键工具，在这一经世中圣父被启示，圣子作出启示，而圣灵则是启示的完善性的代理人。因此：谁的上帝之言正当，为什么？答案是：上帝的，因为他是三位一体的主。在神学上恢复圣经意味着承认圣经是一个关于上帝的话语的文本。

圣经书卷作为圣经，不只是因为一个诠释群体决定这样使用它。相反，是上帝的决定圣化、允许、使用、采纳这些人的沟通行动并将其纳入启示与和好的经世之中。韦伯斯特认为：“正典文本的存在是由上帝对其的使用所确定。”^①教会认可圣经之所是，即上帝的话语，但并非这一认可令其成为上帝的话语。圣灵在过去的默示以及当今对圣经的光照是圣灵的持续工作的两个孪生时刻，他在三位一体的沟通性经世中，通过耶稣基督呈现出上帝的智慧。

一种对圣经的恰当的神学论述始于这样一个前提，即上帝是一个沟通的主体，能够为了沟通的目的而使用语言。^②尼古拉斯·沃特斯托弗认为，上帝通过委派或采用人类话语的方式言说。沃特斯托弗与很多当代“言说行动”(speech act)的语言哲学家一道，主张“言说”较之“启示”而言，涵盖了一种广阔得多的行动范围。^③正是现代的语言哲学家试图将语言的功能限定为不是“再现”事件的某个外在状态，便是“表现”某种主观的状态。然而，语言远远不仅是一种为了再现实在的认识论工具。正如 J. L. 奥斯丁所认为的那样，人们可以用语言做很多事情。因为在言说中，我们亦在实践其他(语言内的)行为：提问、断言、警告、命令，等等。

166

有了这一关于语言作为实践的后现代理解，随之而来的是，一种关于圣经的神学毋需将自身限定为对启示的讨论，因为语言能做的多于对世界的指涉。谈

① Webster, *Word and Church*, p. 31.

② 在这里，神佑(providence)的教义变得十分重要。上帝能够以语言行动吗？能够以圣灵行动吗？神佑既符合“福音”原则(即上帝以一种可靠的方式来传达好消息——灵感)，也符合“大公”原则(即上帝带领教会达至对福音的正确理解——启发)。

③ Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge University Press, 1995), p. 2.

论上帝话语的关键是,上帝正是借助言说某些东西而通过圣经进行实践。上帝做什么?沃特斯托弗认为,除非有好的理由思考其他的可能,否则我们应该认为,上帝在其恰当的话语所说、所指、所做的,就是人类作者在其原创话语中所说、所指、所做的东西。^①当然,上帝在圣经中所做的必须在与整部正典的语境的关联中被确定,这种语境依据我们对部分的诠释塑造了整体。因此,如果圣经拥有对传统的最终权威,那是因为权威最终位于为上帝所赋予权威及采纳的正典话语中。因此,圣经,而非群体,是这样一种语言游戏,其语法必须支配传统与基督教教义的发展。^②

五、结论:向伯利恒蹒跚前行

“福音与基督所在之处,便是伯利恒。”(路德)

圣经与传统相伴,是从事神学、寻求关于上帝与自我之知识的一对资源与标准。我们如何了解上帝及我们自身?是通过在正典的语境中关注唯一真正的上帝以及唯一真正的人,亦即耶稣基督的福音。以路德话来说:“基督是神学的主题。”^③我们在哪里找到基督?在福音之中。福音不仅是命题性的信息,也是叙事;不仅是叙事,也是应许;不仅是应许,也是召唤。这些不同的福音的语内表现行为(illocutions),其目的是为了宣讲及呈现基督:上帝的智慧与拯救。圣经是基督的“襁褓”,是我们崇拜他的“马槽”。

167

1. 唯独圣经的未来?

后现代性的出现符合戴维·特雷西所谓的“回归压抑”。也许没有什么比关于神圣启示——即上帝之圣言——的观念更被世俗理由所压抑了。后现代性已

① Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge University Press, 1995), p. 236.

② Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Theology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2004).

③ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 9.

经再次开启了喘息之机：思考何为我们理论的“他者”。因此，它再一次创造了聆听上帝的声音的听觉空间，那在圣经中言说的上帝的声音是全然的“他者”。

借助“唯独圣经”，宗教改革者表明了其对圣经之于信仰与教会生活的最高权威的信念。无论是现代性还是后现代性都产生了它们各自的权威性危机：谁是对道路、真理以及生命的诠释，为什么？那些相信圣经中为上帝所赋予权威及采纳的对耶稣基督之见证的人，对这个问题有一种答案。这些特殊的文本叙述并解释了上帝的故事——上帝在以色列的历史中开启、在耶稣基督的历史中完成的事，它亦是关于人类的故事。圣经是对上帝在基督之中为了拯救世界而已经成就、正在成就以及将会成就的事。没有其他任何关于守护神的故事以及作品传达了这一信息。唯独圣经意味着这一见证不仅是不可化约的，更意味着圣经应该在教会生活中拥有认识论及实存论上的首要地位。

因此，圣经始终是基督徒信仰与生活的至高标准，但并非作为一种迎合现代对确定性之渴求的认识论标准，而是作为一种为人们恰当地参与伟大的福音救赎戏剧提供方向的智慧标准。圣经是当教会在世界舞台的不断换幕中表现及表演关于上帝国的寓言时，不断查阅的书稿。

如果唯独圣经意味着“圣经与教会及传统的分离”，那么它便没有了未来。然而这并非唯独圣经的含义。唯独圣经并非一个对传统自身的反对，而是反对教会传统（诠释）与圣经（文本）必然相符的假设。先知与使徒的见证在圣经话语中固定下来，防止人类传统的僵化变成一种总体性的后设叙事。就唯独圣经是一种对意识形态批判不可或缺的工具而言，它的未来是被保证的。事实上，以这种观点看来，就它质疑任何个别的人类观点能够把握普遍真理而言，唯独圣经明确是后现代的。上帝在圣经中的声音通过一种人类声音的复调而被传达。^①“圣经”指向这一整体的对话性话语，这部统一的正典赞美诗。

168

2. 传统的未来？

传统的未来也类似地被保证了，因为一切形式的探究、事实上一切形式的言

① 有关作为对话性及复调语言的重要性，可参见 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) and *The Dialogic Imagination*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981)。

说与生活,都是建基于传统的。将圣经书卷作为圣经阅读,永远是在一种特定的诠释传统中阅读它。因为教会自身便是一种诠释传统,一种体现于群体的、生动、活跃的圣经注释。然而在不可避免的同时,传统永远不应变得褊狭或独断。一方面,传统应该始终对圣灵光照下被写就的言辞的历史影响以及对其的纠正保持开放。其次,教会传统应该允许其对圣经的诠释(并非上帝的话语自身)为来自世俗世界的洞察所纠正。正如麦金太尔所言,“一个其核心活动是诠释圣经的教会并非一种无时间性的信仰沉积物的守护者,而是永远改革的教会(*ecclesia semper reformanda*)。”^①只有允许自身被质疑的传统才被认为是理性的;在这里,“永远改革”成为适用于诠释群体的易错理性的标志。

因此,传统既是必要的,也是可修正的。它的权威因而是牧职性的,而非教权性的。传统的权威来自它对圣言的照管,来自它令我们走向在圣经中被见证的基督的能力。因为传统的目标是指引我们走向并继而到达福音的所在,以与被包含于圣经之中的基督相遇。圣经诠释者可以抛弃其现代及后现代的拐杖,并神学性地处理圣经。然而在终极意义上,我们只能蹒跚着走向伯利恒。蹒跚,因为我们意识到我们的诠释群体并未始终留意对女性、非欧洲人的关注,更不用说对贫困者的关注。即便是我们最恰当的、那些基督徒最为信守的阅读,仍是暂时的、位于终末(*eschaton*)这一边的。蹒跚,因为我们的教会为持续的差异所捆绑,这些差异暂时掩盖了圣经的明晰性及圣灵的统一性。

169 尽管蹒跚,但我们仍然走向伯利恒,作为谦逊及饥渴的朝圣者,渴望与基督相遇。然而,如果圣经直接是以福音为核心的,那么传统只是非直接的,因为传统自身并非上帝之言。传统通过大公性,亦通过试图跨越时间与空间接受并回应圣经的多种群体传达福音。大公性标志着教训——曾经为人们所知,继而被遗忘,接着在后现代被重新学习——它令许多诠释者在唯一的上帝之言的荣耀与真理的一切整全性中倾听它。

圣经与传统的未来既非单独的福音性,亦非单独的大公性,而是两者的结合。被正典性限定的、复调的圣经书卷以许多不同的方式(福音性原则)谈论耶稣基督。一种被正典性限定的包含了从东方到西方、古代到现代的诠释声音的

① Garrett Green, *Theology, Hermeneutics, and the Imagination* (Cambridge University Press, 2000), p. 177.

复调传统,最符合复调的圣经自身(大公原则)。在后现代条件下尊重圣经与传统,意味着从事神学既在其认可上帝的沟通行动的优先性的意义上是福音性的,亦在其认可上帝跨越时空与文化将圣灵赠与教会的意义上是大公性的。

进阶阅读书目

Adam, A. K. M. , *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995).

Buckley, James J. and David S. Yeago, eds. , *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp. 49—93.

Castelli, Elizabeth A. and Stephen D. Moore, Gary A. Phillips, and Regina M. Schwartz, eds. , *The Postmodern Bible* (New Haven and London: Yale University Press, 1995).

Hens-Piazza, Gina, *The New Historicism* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002).

Hütter, Reinhard, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Theology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2004).

Webster, John, *Word and Church* (Edinburgh and New York: T. & T. Clark, 2001).

Williams, D. H. , *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants* (Grand Rapids, Eerdmans, 1999).

Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge University Press, 1995).

第十章 神学方法

丹·R. 斯蒂弗 (Dan R. Stiver)

神学方法论就好像那些事例中的一个,在那里,一种外来植物被引进以提供地被,却最终成为一种无法被消灭的永久性杂草。它越被攻击、砍伐,就越多地生长。曾经,它被视为一种令人满意的植物、神学发展的花朵。它的成长是因为它曾经被培育并被极度渴望。当它的成长已经产生争议并失去喜爱的时候,它仍不断地返回并一如既往地茂盛。如此说来,神学的花园为何会身处这种困境?

在现代性的衰退中,人们越来越清楚在神学中,方法论——或通常在技术上称其为绪论——是其假定中的核心问题。正如许多人已经指出的那样,现代性通常依赖于一种可靠的基础、继而一种可靠的方法,以在此基础上进行建构——至少这是一种目标。后现代主义是实现这样一种崇高理想的不断失败的结果;因此后现代转向特别拒绝这样一种对基础主义及方法的依赖。然而,对方法依赖的批判却导致了讨论恰当方法论的著作的激增!其结果是诸如威廉·普拉彻 (William Placher) 撰写了一本题为《非护教的神学》(*Unapologetic Theology*) 的著作,它避开对方法论的强调而讨论神学的方法论。他在前言中反思道:“许多人——包括我自己在内——都催促当代神学家放弃他们对方法论的专注,开始真正地从事神学。因此,我很尴尬成为了一种关于神学方法论的当代讨论的扩展性前言的作者。对绪论(原文如此)的绪论(原文如此)!越来越糟!”^①

随之产生的尴尬似乎是某种我们不得不在眼下的生活中与之相伴的东西。即使人们通常都承认我们正在从现代性走向随之而来的所谓“后”现代性,但问题是我们仍然“在路上”。我们所远离的地方比我们前往的地方更为清晰。这种
171 人迹未至的时刻要求一种对方向而非旅程的巨大关注。这是一种与我们踏着古

^① William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), p. 7.

老的、被许多人走过的道路,并因此可以轻快地前行截然不同的情况。它亦不同于开车前往我们熟悉的办公室,在此过程中我们根本用不着多想驾驶的问题;相反,它就像第一次前往一个新的、复杂的城市旅行。路标是什么?我们该走哪条路线?我们如何知道哪条线路是正确的?更早之前我们也许已经问过,我们能够使用我们传统的交通工具,抑或我们必须制造出新的?正如那些先驱者一样,我们通常必须在途中找寻方向,因为我们无法预见我们将会遭遇的所有阻碍。

然而,我们的处境中讽刺的是,后现代意味着我们不该像强调旅行自身那样强调找寻方向。正如普拉彻所言,我们应该**从事神学**,而非谈论**如何**从事它。因此,在一种后现代的语境下,方法论的目标更多是作为一张只是用来偶尔查阅的地图,而非一个盲目跟从的蓝图。事实上,当人们启程后,这张地图便几乎根本无用了。在其他一些时候,人们会停下来对地图的某些细节稍作思考。

因而在这一章中,我的目标是表明这样一张地图的式样以及它如何被使用。所以,我会首先详细阐述已经改变的后现代处境,它一方面要求缩减方法论的重要性,另一方面则要求确定其能够,且应该扮演的角色。

接下来,我会提出一种从事神学的特殊框架,此框架建基于一种在“后自由主义神学”——亦即所谓的耶鲁学派——与一种对以汉斯-乔治·伽达默尔及保罗·利科思想为代表的哲学诠释学的谨慎诉诸之间建立的独特关联。通常,这两种传统被视为是尖锐对立的,^①但我认为它们可以彼此强化,从而例证后现代的标志之一,即看似分离的路线的彼此结合。伽达默尔与利科的重要性在于,他们都是具有独创性的后现代哲学家,其观点为许多神学家所采纳,虽然是以一种非系统化的方式。诉诸他们的思想将会凸显我的路径中的后现代特征。

一、后现代性与方法论的最小化

172

罗纳德·蒂曼(Ronald Thiemann),一位后自由主义神学家,他充分论证了

① 例如作为后自由神学的主要代表人物之一的弗莱便将伽达默尔视为一个主观的基础主义者,参见“The ‘Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?’,” in Frank McConnell, ed., *The Bible and the Narrative Tradition* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 36—77。

现代性中的神学在很大程度上依赖于一种基础主义的范式,这意味着神学的基础在神学自身开始之先就必须加以确定。^①南塞·墨菲(Nancey Murphy)进一步表明,这种依赖普遍发生在从保守主义神学到自由主义神学的范围内。^②其结果是绪论成为了最重要的事。换句话说,在基础尚未恰当确定的情况下,任何随之而来的东西都处于危险之中。

保守主义者试图将圣经建立为一种无坚不摧的盾牌,以对抗现代的历史批判带来的挑战。跟随施莱尔马赫的路线,另一些人认为坚实的宗教经验能够称为他们的神学基础。还有一些人则依赖于类似于黑格尔或海德格尔等人的哲学体系,以奠基其研究。^③诸如笛卡儿及斯宾诺莎等理性主义者重视信念的确定性;洛克及休谟路线的经验主义者则关注不可化约的感官经验。现在较之从前更为清楚的是,理性主义者与经验主义分享了一个共同的范式。

人们可能持有一种基础主义的“纯理智结构”,却并不将其建基于某些根深蒂固的信念之上,^④而一种更具吸引力的选择是将信念理解为具有一种网状的结构,其建基于后期维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)及奎因的思想。它允许某些信念较之其他一些边缘信念更为核心与坚固,这类似于基础主义的结构,但是不像在一种基础主义结构中,逻辑关系只以一种方式发生。正如维特根斯坦所言,“人们几乎可以说,这些基础之墙为整所房子所支撑”,“坚固者之所以能如此,并非因为它本质上是显而易见或令人信服的;毋宁说它是被周围的东西所坚固的。”^⑤奎因

① Ronald F. Thiemann, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrative Promise* (University of Notre Dame Press, 1985).

② Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, Rockwell Lecture Series (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), Introduction and part 1.

③ 弗莱的研究表明,自17世纪开始的从圣经文本自身转向某种其他基础的趋势是多么普遍。同样,在他的估计中,这一“圣经叙事的消失”也无处不在。Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

④ 参见 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God,” in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (University of Notre Dame Press, 1983), pp. 16—93。他对其所谓建基于不可动摇的信念或无可置疑的感官经验的“古典基础主义”提出了一个毁灭性的批判,但他自身却是一个基础主义者。

⑤ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (New York: Harper Torchbooks, 1969), paras. 248, 144.

认为,某些经验在这种网络的边缘上紧挨着直接经验,而另一些则被进一步向中心移动。“事实”自身并不被视为是不可动摇的,而是“满载理论的”,并能够被重新思考。这对于宗教经验的“事实”而言特别重要,因为它们更易受不同诠释所影响。一种含义是,当对某种信念而言的一个难题产生时,并不存在一种解决难题的先验方式。正如奎因所言:“如果我们在体系中制造出足够猛烈的调整,那么任何论断无论如何都可以被认为是真实的……相反,以同样的方式,没有任何论断能够免除被修正。”^①通常是非核心信念被修正;然而有些时候,修正也会涉及核心信念,就像很长时间都作为一种重要神圣属性的上帝的不动情(impassibility)已经很大程度上为上帝的受苦所代替。

理查德·伯恩斯坦(Richard Bernstein)进一步指出,基础主义运动只是现代性的一个方面。对恰当方法的强调对现代性同样重要。他使用“客观主义”一词以同时包含经典的基础主义以及严格的方法。因此他的结论是,“使用‘客观主义’一词,我指的是这样一种基本的信念,即存在或必然存在某种永久的、非历史的模型或框架,我们最终能够诉诸它以决定理性、知识、真理、实在、善或公正的本质”。^②

伽达默尔的代表作《真理与方法》(*Truth and Method*)批判了这一现代对方法的狂热,并主张真理最终是被深思熟虑的判断所把握,而这不可化约为一种严格的方法。^③即使是对方法的依赖也包含了这种自身无法为方法所证明的判断,类似于亚里士多德关于实践智慧的观念,在那里,关于什么是公正的判断无法被化约为一种可证明的科学。实际上,伽达默尔将错误归咎于亚里士多德,因为亚里士多德将证明与确定性视为严格意义上的知识与科学的标志。^④伽达默尔与科学哲学中的运动保持一致,将任何体系都视为建基于迈克尔·波兰尼所谓的“沉默的判断”,它依赖于明确的证据,然而未被这种实证主义特征所决定。^⑤

174

① W. V. O. Quine, “Two Dogmas of Empiricism,” in E. D. Lemke, ed., *Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies* (Buffalo: Prometheus Books, 1983), p. 406. 最早出版于1951年。

② Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), p. 8.

③ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd edn (New York: Crossroad, 1991).

④ 同上, p. 314.

⑤ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*, 2nd edn (University of Chicago Press, 1962). 有关当代科学哲学认为科学具有许多这些宗教的诠释学方面的进一步参考,请参见 Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, rev. edn (San Francisco: Harper San Francisco, 1997), part two.

伯恩斯坦颇具洞察力地认为,现代相对主义、怀疑主义甚至虚无主义在很多方式中均只是客观主义的另一面,因此他的著作使用了《超越客观主义与相对主义》(*Beyond Objectivism and Relativism*)作为标题。当知识标准被设立得非常高时——其来自西方思想在柏拉图及亚里士多德中的根源——便很难有任何东西符合标准。以很多种方式,现代哲学的故事与一系列到达这种高度的失败尝试相关联。一开始,人们对基于最高标准获得知识的可能性非常有信心,正如笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨,以及后来为黑格尔以更巧妙的方式所表明的那样。然而,越来越多的束缚开始被怀疑主义者的思想家诸如休谟与康德,以及随后的最激进者之一——尼采,加诸这种知识的可能性上。休谟和康德仍然将标准设立得很高;但他们认为只有极少数者才能符合它们。因此,怀疑主义者在某种意义上是失意的客观主义者。讽刺的是,现代性尝试实现胡塞尔(Edmund Husserl)所谓“严格科学”^①的最后渴望是在尼采之后才到来的:在逻辑实证主义中,在胡塞尔的现象学中,以及某种程度上在20世纪50年代及60年代的后期结构主义中。然而在21世纪的开端,很少有人再认为这种赫拉克勒斯(Herculean)式的努力是值得的。结果是,无论客观主义抑或怀疑主义,在今天均不被认为是不可避免的。

在我们后现代的处境中,神学家在他们自己的领域效仿同样尝试的努力似乎也是徒劳并有些愚蠢的。在此意义上,神学在现代性中似乎很大程度上处于一种防御性地位,因为它很难符合诸如严格的确定性以及不可挑战的方法这样的公共标准。神学在现代性中面临着一种两难,即或者牺牲上帝的神秘性以符合客观主义的标准,或者完全牺牲上帝信仰的说服力,将神学置于一种无风险的私人信仰的虔信主义地带。然而在后现代处境中,对神学而言没有任何有力的认识论理由再采取如此防御性的姿态。公平竞争的领域已经形成,且虽然神学不会再被赋予任何偏爱,但它也不会被取消竞争资格。一方面,挑战来自没有任何学科拥有一种认识论上的优先地位,因而相对主义将是一个挥之不去的幽灵;另一方面,如果人们放弃现代性的不可能以及不切实际的标准,那么这个幽灵也许并不难驱逐。

① Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science," *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quentin Lauer (New York: Harper Torchbooks, 1965), pp. 122—147.

在一种后现代语境中,对神学方法论而言讽刺的结果是贬低方法论的重要性。不仅如此,当它以更谦逊的角色出现时,方法论必须避开现代性的客观主义的险境。它不应将自身视为必要的基础主义出发点,因而必须在谈论其他任何东西之前先加以解决。它不能期待这样的确定性,甚至亦不能期待赞同。事实上,将方法论置于神学事业更靠后的位置上是不可能的,正如詹姆斯·麦克伦登在写作一部三卷本的神学著作时已经在某种程度上所做的那样,它颠覆了传统,先从实践神学开始,然后是系统神学,最后才处理哲理神学。^①斯坦利·格伦茨(Stanley Grenz)以一种我也认同的方式例证了这一后现代转向,即将通常作为福音书与圣经基础的东西,置于其计划中靠后得多的位置上,作为圣灵教义的一部分来讨论,而圣灵教义则在那些与创造者上帝(上帝、创造、神佑、人性、罪)及救赎者上帝(基督论与救赎论)有关的主题之后才被讨论。^②卡尔·巴特被一些人视为以许多种方式预示了后现代的路径,他著名的观点之一是对护教学的反对,其方法是主张最好的护教学是一种好的神学,换句话说,神学的说服力是在其内容展示,而非内容展开之前的方法论技巧中被发现的。^③因而正如普拉彻所发现的那样,以某种观点看来,神学应该以更强的自信和胆识更快地深入神学自身。

然而,普拉彻同样认识到,一种对绪论的需要仍然存在。在一个哲学发生转变、神学并不稳定的时代,澄清人们认识论的立场与预设仍是有益的。关键是方法论应该被视为一种带来清晰性的角色,而非作为一种基础或证明。

关于后现代绪论的另一个重要含义是,其目标并非提出必须被遵循的唯一且步骤清晰的方法;相反,其目标应该是提出展开神学的基本框架。因此,神学的实际形式与次序可以,并且应该是不同的。服务于普世教会的最好方式并非试图为所有人写作一部系统神学,而是以不同方式,从不同角度出发的各种不同的神学。就此而言,神学表现出一种对上帝的奥秘与崇高的肯定,后者为一种神

176

① James Wm. McClendon, Jr., *Ethics: Systematic Theology*, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1986); *Doctrine: Systematic Theology*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1994); *Witness: Systematic Theology*, vol. 3 (Nashville: Abingdon Press, 2000).

② Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), ch. 14.

③ 参见弗莱关于巴特风格的有影响力的文章,“Eberhard Busch’s Biography of Karl Barth,” in George Hunsinger and William C. Placher, eds., *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992), Appendix C.

学所把握的东西并不比一本正典的福音更多。为了清晰性的缘故,绪论应清楚地说明一个人的基本路径。这将包括他的传统与语境,以及塑造其神学的主要神学强调,这样的例子大量存在于当代神学之中(例如社会三一论、前文提到的受苦的上帝、解放、聚集在一起的教会或者终末论)。它也应该揭示出作为一个人神学路径之特征的哲学或其他立场,这能帮助我们更充分地探索哲学在与神学方法论的关联中的角色。

二、后现代神学与“特设的”哲学化

哲学的角色是非常敏感的,因为任何对哲学的诉诸似乎都是作为现代主义方法论的特征的基础主义的依赖。在回应这一点时,有些人将后现代主义视为暗示了一种信仰主义的神学路径,并将其从游戏中完全驱逐。在这一问题上,汉斯·弗莱作为也许是后自由主义神学中最重要的人物,其去世后出版的讨论基督教神学类型的著作能够提供帮助。^①他描述了能够被划分在两极之间的五种类型。在其中一极上,神学是一种更一般的等级中的一员,借助自然作为其同类学科的哲学提供一种理论基础。因为这一在哲学中的基础,它是一种更现代主义的路径,并且为他所列出的前两种类型所代表。在另一极上,神学更接近一种对基督徒群体生活的第二层次(second-order)的描述,而同类学科——如果这个问题被思考的话——是诠释性的社会科学,这意味着这一路径与基督徒的实践有着更紧密的关联。弗莱将第三至第五种类型视为更接近这一极,但弗莱的第五种类型在这一方向上走得太远,以致陷入了一种信仰主义,在那里,基督教神学只关注自身而不参考任何外在者。他将这种信仰主义类型视为向一种简单重复的化约,等同于“诠释学的沉默”。^②我将这种信仰主义视为讽刺性地陷入了现代主义的框架之中,因为它毫无必要地放弃了公共话语,并撤退至一种私人主义的信仰中。后现代的逻辑毋需走向信仰主义或主观主义,而是能够以很多种方式较之现代性更加向对话以及学科间交流开放,正如我们将会看到的那样。

① Frei, in *Types*, pp. 1—7.

② 同上, p. 6.

因此,第三及第四种类型是属于后现代的,并且也是他视为最具希望的类型。在这里,关注的焦点是对基督徒实践的忠诚,但同时亦对与其他学科的方法论关联(第三种类型)或特设关联(第四种类型)保持开放。他认为社会学较之哲学在这些类型中更具价值,但与此同时他所举出的例子亦表明,哲学以及其他学科都能提供帮助,只要它们不是以一种基础主义的方式被使用。这种非基础主义的路径,也是我认为哲学仍然可以在后现代语境中作为一个神学方法论的对话伙伴的方式。

另一位最重要的后自由主义神学家林贝克,是上面提到的特定关联的一个例证,他在哲学领域诉诸后期维特根斯坦的思想,以及在社会学领域诉诸克利福德·格尔茨的思想。林贝克的路径被概括为“特设护教学”(ad hoc apologetics),强调神学能够采纳其他学科的洞察及观点,而毋需建基于其他任何一种观点或与其相结合。^①

因此,与某些人视为信仰主义与相对主义的论调相反,后现代神学能够自由地使用当代的思想潮流,与此同时亦不会将其神圣化。这种特设哲学化的优势是能够澄清一个人的神学思考并为其提供一种观点,而不是成为它的基础或决定它。这种理解只有在回顾一个人实质性的神学工作时才能变得清晰,因而正如上文所指出的,可能在某些情况中,一个人的方法论直到最后才能完全具体化,而非在开头便显明。

以这种路径,我想在哲学诠释学的帮助下进一步指出绪论的某些方面,即后现代神学的“互文”及“内文本”性质。在后现代的多元精神中,我不会将哲学诠释学视为唯一的哲学资源。事实上,依据自我指涉的和谐性,正是一种后现代哲学暗示出对其的使用只能是以一种特定的方式。我将它视为对神学有所助益的一种哲学辅助,而其他路径同样是有所助益的。以这种方式,它不同于弗莱的后现代类型之一(第三种类型),这种类型要求在神学与某种特定学科之间的一种关联。在我看来,这种关联既非必须的,亦非特殊的——但却是可能的。^②正如上文已经提及的,林贝克诉诸后期维特根斯坦的思想。墨菲及麦克伦登诉诸他们所谓的英美后现代思想,后者特别与 J. L. 奥斯丁的思想相关联。墨菲亦在很大

① William Werpehowski, "Ad hoc Apologetics," *Journal of Religion* 66(1986), 282—301.

② Frei, in *Types*, pp. 5—6, 34—36.

程度上诉诸埃姆雷·拉卡托斯(Emre Lakatos)的科学哲学。马克·泰勒(Mark C. Taylor)以及斯蒂芬·摩尔则诉诸雅克·德里达。事实上,有些人注意到利科,还有一些人注意到伽达默尔,但很少有人将利科与伽达默尔放在一起,以例证一种有力的后现代哲学。他们通常都被单独且非整体地采纳。我希望能表明更综合地看待他们所具有的价值。^①

三、作为诠释学的后现代神学

伽达默尔和利科的哲学诠释学为神学提供了一些重要的有利条件。在其根本隐喻是对内容丰富的经典文本之诠释的意义上,它与神学有着不寻常的亲缘关系,这一点继而被扩展至一种成熟的哲学观点。伽达默尔与利科思想的核心,是诠释一种文本——特别是包含了跨视域理解的那些文本——的核心模式。经典的文本诸如圣经,对两者而言都非常重要。例如,利科说道:“对我们来说,世界是由文本所揭示的指涉之集合。”^②换句话说,诠释文本的动态过程——诠释学——即一种对神学家而言的熟悉经验,成为了理解一切诠释的范式。甚至更激进地说,人类被理解为诠释的存在物。我们在世界之中存在的方式不可化约地是诠释性的。^③

诠释重要文本的基本隐喻或模式指向了确定意义的难以把握性、意义的过

① 他们通常不被以这种方式看待的原因之一,是将利科在诸多领域的研究纳入一个整体的困难。甚至他也曾经承认这种困难! 参见氏作,“Reply to Lewis S. Mudge,” in Lewis S. Mudge, ed., *Essays in Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 41。然而,利科在一本他后期的著作中进行了这种尝试,参见氏作 *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (University of Chicago Press, 1992)。有关两种论及利科之于神学之重要性的观点,请参见 Mark I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, *Studies in American Biblical Hermeneutics*, vol. 6 (Macon, GA: Mercer University Press, 1990); Kevin Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge University Press, 1990)。

② Paul Ricoeur, “The Mode of the Text: Meaningful Action Considered as a Text,” in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. John B. Thompson (Cambridge University Press, 1981), p. 202.

③ 伽达默尔清晰论及了这一点以及海德格尔的遗产,参见 *Truth and Method*, p. xxx。

剩以及不同诠释之间的冲突。^①它指向了在其中人们能够为一种特定的理解提供理由的方式,例如婴儿受洗或预定论的基础,而同样虔诚的基督徒能够为极为不同的理解提供理由。这并不必然意味着另外的诠释者应该被轻视,或者文本自身应该被抛弃。然而,它允许“完全的可信性”。换句话说,可信性能够与一种严格客观主义的缺乏相结合。

遵循着诠释一个文本的范式,伽达默尔认为,与启蒙运动关于无前设的理想相反,我们总是带着我们的前设或偏见(*Vorurteil*)去理解,且理应如此。^②作为我们更广阔的语境视域的一部分,它们有时会阻碍理解,然而它们亦是理解之不可或缺的途径。因此,伽达默尔挑衅性地拒绝了启蒙运动“对偏见的偏见”。^③因此,任何理解行动都是一个人自身的视域与其他人视域的融合。正如伽达默尔所言:“完全可以说,如果我们理解了,我们便是以一种不同的方式理解。”^④这一概念并不会在“怎样都行”的意义上导致相对主义,而是与一种对古代文本意义的诠释的关注相一致。伽达默尔的创造性观点是,我们的视域并不阻碍对一个文本中真理诉求的把握,而是其不可或缺的途径。这是一种认出诠释的具体化维度的方式,换句话说,没有任何阅读产生于时间与历史之外,而是永远发源于特定的时空之中。

因此,后现代方法论的标志之一,是对神学的处境化性质的更清楚认识。在过去,西方、白人的、男性的高加索人很容易便给其他神学加上一个前缀,例如非洲裔美国人神学、拉美神学、女性神学、亚洲神学等等,却没有认识到白人、男性、西方对他们自己神学的偏爱。他们一直在从事着“无前缀的”神学,而任何其他人都不! 这种状况不再可能了。因此,神学家有义务意识到他们的写作所基于的传统与角度——例如,我自己白人的、北美的、浸信会的传统,它非常强调圣经、信仰者的受洗、公理会制的教会、信仰者的牧职以及良心的自由,同时又非常赞同普世性。

① 后两个词出自利科的两本名作,参见 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976); *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974)。

② Gadamer, *Truth and Method*, pp. 265—307.

③ 同上, p. 270.

④ 同上, p. 297.

如果哲学开始于惊奇的话,那么伽达默尔的哲学开始于对我们的理解事实上是跨视域的这一事实的惊奇。我们并未陷入我们的视域;相反,它们能够被扩展并与其他视域相融合。然而,一种融合根本不意味着两者之间平等的综合。为了能够达致足够的理解,甚至拒绝另一种观点,我们的视域必须被融合。因此,融合并不必然意味着一致。它也可能意指一个人自身视域的终止,即其很大程度上被从一种包含了他者观点的、扩展的角度审视自身的批判能力所拒绝。这意味着人类拥有阅读一份公元1世纪巴勒斯坦文本并把握其含义的能力。伽达默尔的思想与其说破坏了理解的可能性,不如说是对这一可能性的肆意庆祝。虽然诠释学模式主张,这样一种理解不能被化约为一种严格的方法论,不能是简单的重复,不能被化约为单一的意义,以及不能消除人的因素。利科关于意义过剩的观念在此可以有所帮助。他称其为“丰盛原则”(principle of plentitude),其含义是,一个文本能够意指它所能意指的一切。^①在早期脱离国教者及浸信会的历史中,这一观念曾为约翰·罗宾逊(John Robinson)的断言所赞美,他说:“上帝有更多的光与真理有待从他的圣言中彰显出来。”^②它代表了关于持续不断地返回一个文本以寻找新意义的普遍精神。

当然,这种关于一个有形自我的观念建基于基督教传统的道成肉身的核心之中。在更广阔的意义上,犹太—基督教传统是一种强调特殊性耻辱(the scandal of particularity)的传统,这传统产生自在历史的混乱竞技场中,上帝的作为透过那个特殊人群的一切力量、过错以及特质显明出来这一事实中。然而,这种特殊性和处境性并未令宗教与生命的其他部分分离。基于这种理解,一种尝试令信仰与生命的其他倾向分离的信仰主义路径,是一种灵知主义及幻影论的不可能性,与后现代对现代“不受阻碍的自我”的拒绝相对立。

对某些人而言,后自由主义神学意味着这样一种“维特根斯坦的信仰主义”——正如它有时被人所称的那样——在这里,宗教的语言游戏与所有其他游戏是可分离的。在我看来,与这种对维特根斯坦的错误理解相反,人类置身于一种以无数种方式相互影响的语言游戏之过剩中。例如,信仰者并不拥有孤立的语言,即使他们会对外人使用宗教术语。信仰被表达于英语、韩语以及俄语中,

① Paul Ricoeur, “Metaphor and the Problem of Hermeneutics,” *Hermeneutics*, p. 176.

② J. H. Shakespeare, *Baptist Congregational Pioneers* (London: Kingsgate Press, 1906), p. 165.

这令其无可避免地被安置于这些文化之中。它出现于生活在一种多元传统的人们中间,而这清楚地塑造了他们信仰的本质。只有关于一种无形自我的观念才能够想象并不存在一种视域的融合的问题。

在此意义上,伽达默尔的观念是一种对林贝克的圣经世界应该吸收现代世界而非现代世界吸收圣经世界(即“内文本性”)这一令人印象深刻的隐喻的纠正。^①后自由主义者利用这一图像,是为了避免现代令信仰依赖于一种外在基础(即“外文本性”)的做法,以及保护圣经信息的优先性、防止其为现代视域所吞没。这是一种有益的强调,以及令神学家忠实于他/她所接受的福音这一伟大挑战的一部分。然而,正如某些人在后自由主义传统中所发现的那样,认为事情如此简单的想法只是一种幻象。^②令圣经世界吸收现代世界意味着什么? 这是否意味着我们吃他们的食物、穿他们的衣服,以及说他们的语言? 我们应该在哪一时刻仿效他们的生活? 很显然,我们的使命是在我们的世界中重塑圣经世界的神学真理,而这是一种我们应该带着恐惧与颤栗完成的使命。正如我在上文所指出的,伽达默尔关于视域融合的观念并不意味着两个视域必须是平等的,抑或存在一种精确的综合。相反,它认识到,当我们理解时,我们并未重复,而是创造性地重新构造及重新叙述。换句话说,内文本性应该为互文性所规定。

181

这种跨视域相遇的能力亦是一种对强调所有神学的处境性的平衡。虽然一个人所在的位置应该被视为一种力量以及一种不可避免的现实,但我们也有义务与从其他角度写作的神学进行对话。在当代教会中,被吸收进入圣经的世界采取了很多种形式,因为并不存在一个完全统一的教会;圣经的世界自身亦非一个简单的统一体。至少关于圣经世界的诸诠释可以非常不同。绝对认同一切既不可能,亦不值得,然而一个人处境化的神学只能通过尝试公正地对待其他观点而获得力量。例如,我希望欧洲白人的新教神学家能够在相当程度上分享罗马天主教或东正教神学家对一个大公教会的热情,以及拉美神学家对福音解放被压迫者的具体方式所投入的敏感性。

① George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), p. 118.

② James J. Buckley, "Postliberal Theology: A Catholic Reading," in Roger A. Badham, ed., *Introduction to Christian Theology: Contemporary North American Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), p. 97.

四、作为一种诠释之弧的后现代神学

182 为了公正地对待伽达默尔的观点以及批判的需要,利科提出了一种认可一个起点——第一理解——的诠释之弧,这一起点在某种程度上是幼稚的,且为旨趣与传统所内在地塑造。^①然而,紧随其后的应该是一种怀疑的批判性时刻以及对任何能够获得的批判方法论的使用。可我们却不应一直停留在这个批判时刻——即“批判的沙漠”^②中,而是应该走向一种方法论所无法完全确定的采纳,他建设性地称其为“一种后批判的天真”。^③综合而成的画面事实上更接近一种诠释的螺旋而非一个弧形,因为判断总是不断被重复检验及重复采纳的。

其含义对于神学而言,意味着我们开始于一种已经抓住我们的文本、经验或传统,而这其后有待被批判性地检验以及进一步重新采纳。换句话说,我们认识到我们并非从零开始或首先建立一种基础,而是从我们以及教会所处的地方开始。在现实情况中,多数人开始于圣经,后者依据传统的“卫斯理四边形”(Wesleyan quadrilateral)为传统、理性以及经验所放大。然而,我们所强调的具体、诠释的自我,表明了这些资源之间存在比传统上认为更多的互动。如果没有为传统、经验以及理性所塑造的人加以诠释,圣经永远不会出现。

在这里,后自由主义者能够通过两种方式提供帮助。他们指出,首先,经验自身缺乏特性,其次,经验必须在一种社会、群体的意义上被理解。更准确地说,尤其重要的是教会在其实践中的经验,而非人们的一般经验。弗莱强调,神学是对信仰的自我描述。因此,诠释之弧不仅开始于一个特定的文本,也同样开始于诸如崇拜、祈祷、牧养以及见证等教会实践。

反思或批判的时刻属于神学维度本身。因此,它是一种对基督徒信仰的原始文本与实践的第二层次的、批判性的反思。然而,它并非一种陌生的因素,因

① 参见例如,Ricoeur, "Model of the Text," in *Hermeneutics*, and Ricoeur, *Interpretation Theory*, pp. 71—88。

② Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, *Religious Perspectives*, vol. 17(New York: Harper & Row, 1967), p. 349.

③ 同上,p. 352。

为它代表了保罗在敦促帖撒罗尼迦人“凡事察验”(帖撒罗尼迦前书 5:21)时所要求的反思性洞察精神。在这里,任何批判工具和资源,以及利科所谓的一种“怀疑的诠释学”均是所需要的。^①与其他神学的对话帮助我们重新检验我们的信仰。以圣经的语言来说,我们将先知对信仰与实践的批判、与对罪及偶像崇拜腐蚀一切——有时特别是信仰生活,正如为希伯来圣经与新约圣经所清晰证明的那样——的理解结合在一起。批判的方法可以是现代或后现代的,但实践却是古代的。

系统任务的建构性或利科所谓“配置性”(configurative)方面,令基督教信仰及实践的不同方面形成一种粗略的一致,并认识到我们关于至高实在的思考很难避免某种程度的缺失。^②“配置性”暗示着神学的想象的维度,它对令很多东西构成一个统一体而言是不可或缺的。通常,神学的核心隐喻或维度能够提供一种核心的启发,正如终末论以及耶稣的弥赛亚神学之于于尔根·莫尔特曼(Jürgen Moltmann),或者群体与社会三一论之于斯坦利·格伦茨。

伽达默尔及利科思想的另一个重要方面,是他们不仅带来了诠释学转向,亦带来了实践的转向。两人都认为采纳——利科诠释之弧的第三个时刻——内在地包含于诠释之中,并且拒绝如下观点,即人们可以在文本过去的含义与其当下的含义之间作出传统的清晰区分。相反,我们关于文本如何被采纳的观念——虽然也许是模糊的——在诠释的第一个时刻中就已经出现了。利科认为,行动自身跟随着诠释一个文本的模式。他进一步将作为诠释者的人自身植根于一个根深蒂固的与他人一同实践的世界中。^③这一转向令神学成为一种实践的,而不仅是一种抽象推理的理论学科。正如艾伦·查里(Ellen Charry)所指出的那样,在启蒙运动中,教义遗失了其实践之根,因而需要恢复其教牧的功能,这一点显明于一种不仅是内容上,亦是形式上的变化之中,它要求一种广泛得多的对传记以及见证的使用作为其神学任务的一部分,如特别为麦克伦登所

① Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage, The Terry Lectures (New Haven: Yale University Press, 1970), pp. 32—36.

② 依据预见、配置以及重塑对利科的诠释之弧所做的修正,可参见氏作 *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, 3 vols. (University of Chicago Press, 1984—1988), especially I, pp. 52—87, and II, pp. 157—179.

③ 特别参见 *Oneself as Another*。

证明的那样。^①

在利科的吉福德讲座中,他将这一道成肉身认识论称为“证明”(attestation),关联着他早期对见证这一宗教观念的反思。证明是一种对包括可信性及理由在内的真理的见证,但却不能依赖于笛卡儿的客观主义。正如他所言:“作为没有任何保证的信任,然而亦作为比任何怀疑更伟大的信赖,关于自我的诠释学可以令自身站在距离笛卡儿所赞美的我思以及尼采所废除的我思同样远的地方。”^②这样一种对真理的承认是一次为一个人的生命所支撑的冒险或赌博。^③正如一次试验中的证据一样,它可以被检验或反复检验,但它仍然是一个人的“目击”报告。利科说:“我们必须令自身进入(诠释学的)循环,并必须继而令循环成为一种螺旋。我们无法从一种社会伦理中消除风险因素。我们压赌注于一系列特定的价值,并继而尝试符合这些价值;核实因此是一个有关我们整个生命的问题。没有人能够逃避这一点。”^④

利科特别将这一诠释学的谦逊与基督教信仰及神学的核心关注——对上帝的命名——关联在一起。^⑤后现代中逐渐增加的对描述性语言揭示一般实在时的有限性的认识——这反过来产生了比喻性语言通常比单义语言更具揭示性的观点——在其涉及“言说上帝”时便特别具有争议性。关于我们谈论上帝的语言是一种迁就,或是类比的,甚或是完全意义不确定的这类传统中时常出现的意识,依据对隐喻与叙事的不可替代性的新洞察而变得更为清晰。^⑥利科认为,甚至是圣经语言的不同体裁,诸如先知的诗歌、叙事以及寓言之间的区别,都是传达令世界震惊的上帝之实在所必需的。正如后现代避免客观主义的尝试毋需导致相对主义一样,我们关于上帝的语言之内在的破碎性与危险性亦毋需导致绝望的

① Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (New York: Oxford University Press, 1997); James Wm. McClendon, Jr., *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology* (Nashville: Abingdon, 1974).

② Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 23.

③ 有关利科早期对赌博的论及,参见 *Symbolism of Evil*, pp. 355—357。

④ Ricoeur, *Lecture on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), p. 312.

⑤ Paul Ricoeur, “Naming God,” in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 217—235.

⑥ 有关 20 世纪语言转向对神学之重要性的一个更充分论述,参见拙作 *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Oxford: Blackwell, 1996)。

沉默。后现代的语言转向是另一种对我们具体和有限的处境及其却能以一种局部及冒险的方式把握现实甚至是上帝之奥秘的可能性的肯定。

在伽达默尔的术语中,原始赌注关联着我们与其说玩游戏、毋宁说被游戏“所玩”这样一种方式。^①虽然这种原初的“被把握性”并不必然是怪异的、非理性的以及肤浅的,但它仍须依据诠释学的螺旋加以检验。为了变得可信,它必须要在后批判的整体性采纳行动中再一次被采纳。

神学是神学家认为教会的见证可以经得起批判性检验的赌注。它代表了神学家的确信,并非确信他/她以一种确定的、无可辩驳的方式拥有真理,而是确信一个人的神学是值得讨论的。因此,伴随着令一个人的神学系统化及全面化尝试的,是对其观点的片面性以及将其放置于其他观点与声音中的需要的认识。最后,在此能够设想的对神学方法论的最真实检验,是它产生自教会的实践,从内至外面对着诠释学的怀疑,并且反过来重新启发一种被检验、被发展甚至被转化的实践。

185

^① 参见 Gadamer, *Truth and Method*, p. 106, 以及书中所引用的里尔克(Rainer Rilke)的诗歌。

第十一章 三位一体

戴维·S.坎宁安(David S. Cunningham)

三位一体是一个谈论基督徒理解上帝的独特观点的历史悠久的表达。因为基督徒相信只有唯一的神,所以他们与其他的一神论者被归于一类,例如犹太教徒与穆斯林。然而,不同于这些信仰的追随者,基督徒相信上帝完全、直接地进入了被创造的世界,并且已经以两种方式**具体表达**于这个世界之中:上帝化身在一个名叫马利亚的犹太妇女的腹中;她在大约两千年前的巴勒斯坦生产,而她的孩子被取名为耶稣。除此之外,上帝也已经被浇灌于这个世界,进入了被称作以色列及教会的信仰者的群体中;上帝的这一具体表达被称为圣灵。这两种上帝之具体呈现被认为与那永恒居于“不可到达的光”中的唯一者非常不同,因而“一神论”的名称作为对基督教信仰的描述显然并不充分。对基督徒而言,唯一的上帝同时也是三位:天父或源头,他是万物之源;圣子或圣言,他出自上帝且披戴上了人的肉身;以及圣灵,即“生命的赠予者”,他住在人心之中并令信仰群体具有生命力。

某些基督教信仰的支流明确拒绝三位一体的信念,然而它们在解释大多数基督徒给予耶稣以及圣灵的**特殊地位**时却总是遇到困难。如果耶稣不被理解为道成肉身的上帝,那么他的教导以及他的行动为何具有特殊的意义?崇拜耶稣并且向他祈祷——正如基督徒在众多世纪中,并且直至今日仍然做的那样——也是无意义的。与此类似,如果圣灵并非上帝,那么关于上帝住在信仰者的心中,并以特殊方式启发并引导他们的观点,将变得非常难以维系。信仰者的群体谈论自身作为“基督的身体”以及“上帝在世界中工作的工具”也将是无意义的。因此,尽管断言同时是一也是三的上帝存在哲学上的困难(甚至数学上的困难!),这种主张还是深植于基督教信仰之中。

谈论一种“后现代的三位一体神学”究竟意味着什么?允许我们在“后现代”
187 标题下集中起某些神学的各种常见路线中,人们可以找到这些观点:(1)流行于

现代时期的标准定义及假设不再被认为是理所当然的；(2)读者或诠释者在意义的制造中扮演了一种重要的角色，因而我们应该期待塑造我们自己的路径；以及(3)这些路径可以有很多且彼此不同——因此，它们并不必然走向同一个目标。

后现代主义的不同种类已经在本书的第一部分中被很好地例证了，它探索了后现代神学的不同“类型”。这些类型很显然并未构成相互之间分离的类型，然而它们中的某些类型确实作出了一些假设，这些假设与其他类型的假设之间有着很大张力，甚至在某些情况下排斥它们。例如，“基进正统”与“后自由主义神学”中对上帝行动的优先性的坚持，与“解构(非)神学”的非神学主张似乎就是冲突的。而女性神学的主张则很可能被某些后保守主义的神学所回避。因此，当不同的三位一体神学使用不同的后现代神学的理解时，它们便会走向截然不同的方向。

在这一章中，这些关于一种后现代三位一体神学的不同类型将会在两种对位的“运动”中加以探讨。首先，我会留意到某些带着特殊力量出现在后现代时期的特定主题或因素，并表明它们如何能够为围绕着三位一体神学的某些传统问题提供一种新的观点。接下来，我会转向相反的方向，检验某些三位一体神学中的固定主题如何能够影响后现代性。最后，我会以简短的语言总结这些观察的重要性，以找到不同的后现代路径对于基督教神学的益处。^①

一、三位一体思想的后现代观点

我以检验后现代思想中对三位一体神学具有特殊意义的三个焦点问题作为开始。后现代的这三个“方面”当然并非仅有的选择，但它们广泛代表了其某些主要洞察——特别是其对现代主义或启蒙运动的假设的批判。我相信，所有这三个方面都会被在本书第一部分所描述的不同后现代神学“类型”中进行研究的多数类型的思想家所重视。

188

① David S. Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 1998).

1. 关系性

现代性的特征之一,是对一切按照不同类别进行分类的热情。这种趋势也许最容易在自然科学中观察到,在那里,分类及区别已经成为我们对生物物种、化学元素、物理力量理解中的进步基础。这一区别与分类的过程已经占据了社会科学的热情,以及在较小的程度上占据了人文学科的热情。它看上去许诺了一种中立的组织规划,在其中非常不同的对象能够被分析、比较以及评价。在神学领域中,我们能够在弗雷德里希·施莱尔马赫(1768—1834)的神学中看到这一路径的早期影响,他将基督教描述为一种位于“宗教”范畴中的特殊对象,并可以被进一步特别归类为“一种一神论信仰,属于宗教的目的论类型”。^①

当然,这些分类系统的隐藏代价是,特定的假设必须从一开始便进入这些系统,而这使得它们完全缺乏中立性。甚至对自然科学而言亦是如此;例如,关于物种分类的决定也许是基于身体特征而非比如说沟通习性作出的——因此便认为人类最接近猩猩而非(有些人现在认为是)海豚。对社会科学的结构来说只有很少的“客观性”(例如,将人的心灵划分为自我、超我以及本我),而在人文学科中则更少(例如将莎士比亚的戏剧简单划分为戏剧、历史剧、悲剧;那么在大屠杀之后,我们该将《威尼斯商人》归为哪类呢?)。

这种分而治之的观念对现代时期,特别是学院中的三位一体神学造成了一种消极影响。关于一个同时是“一”也是“三”的上帝的观念,时常被认为是不可想象的及非理性的。这个悖论的、超越一切人类认知范畴的上帝,似乎完全与时代精神相悖——特别是与其理性化与分类化的倾向相悖。古典的三位一体神学似乎模糊了本来清晰明确的关于人与神、超越与内在甚至是一与三的划分。

更为特别的是,现代路径鼓励神学家们将上帝之三位理解为把上帝细分为三个组成部分——就像一个三人委员会或一个三人陪审团。这一趋势得到了将传统上指涉上帝的位格(*persona*)的拉丁文译为英文的个人(*person*)这一翻译的支持,后者在现代时期与个体性、自治,甚至脱离外在关联等含义相关。上帝之三位如今看上去更像是一种为工业革命开辟的时代所熟知的“劳动分工”。想象这样一个由三位组成的上帝并不是太过牵强的:在其中圣父创造了世界,继而退

^① Friedrich E. D. Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H. R. Mackintosh (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), p. 52.

隐；接着圣子到来，修复了世界的问题，然后退居幕后；而圣灵则被留下来以长期维系世界。这幅画面与关于“上帝的外在工作是不可分的”古代观点显然背道而驰，就是说，上帝做的每一件事都是由上帝，而非由三位一体中的这个或另一个位格离开其他两者而独立完成的。

与现代主义对区别、孤立以及分类的爱好相反，后现代提出了一种远远更具有相互依赖性的路径。个体身处与其他个体的关系之中，而非被归入彼此分离的类型之中。在现代时期，知识体系已然成为一种关于树的宏大比喻（有唯一的树干、主要的分枝、更小的分枝，它们以线性及等级化的方式彼此关联）。在后现代的观点中，一种更恰当的比喻是一个复杂的关系网络，在其中很难认出等级，且每种因素都潜在地与任何其他因素直接关联。

这一关系性的观点很容易令三位一体神学中的特定因素产生重要的意义。它恢复了一种中世纪的洞察，即三位一体上帝的三个“位格”根本而言是关系性的。谈论“圣父”或“圣子”并非谈论一个与其他个体潜在分离的个体；相反，这两个词特指在意义上绝对依赖于彼此的关系。没有父，子便不存在，而没有子，也就不存在父；这两个词被绑在一起，成为了一个互为因果、互相依赖的结。

这同样质疑了任何想象中的等级制，例如，父在子之上。作为对人类的描述，被称为“父”的人确实存在于称为“子”的人之先；然而在这里，我们再次为将这些实体想象为彼此分离的“个人”所误导。如果我们换一种方式，将他们想象为纯粹的关系，那么“父”与“子”这两个词就会变成全然的相互性及互惠性；父不会成为父，直到子的出生。这要求一种非等级制的对三位一体的理解，并且它有着古代根源：它是尼西亚信经（Nicene Creed）关于子“是圣父在万世之先所生”这一主张的基础，这种主张否定了任何关于神圣关系中的一位先于，或不依赖于其他位格而存在的说法。因此，后现代思想帮助神学家恢复了平等与互惠的观念，而这些观念曾经一直是原始基督教关于上帝本质的观念的一部分。

随之而来的观点是，上帝在世界上的行动从来都不仅仅是三个位格中的一位在行动（而另外两位作为助手或仅仅是旁观者）；相反，正如古代的观点所强调的，从来都是上帝在不可分地行动。因此，上帝的三重性并未指向在上帝的行动中存在的一种分离，而是指向了这些行动的根源、途径以及目标。（正如某些作者这样形容：上帝的一切行动都起源于父，通过子实现，在圣灵中最终完成。）这帮助我们解释了为何关于“创造者，救赎者，维系者”的表达虽然确实描述了基督

190

教上帝的工作,但在严格意义上并不是一个三位一体的信条:上帝的三个位格并不是在劳动分工中,而是在一种内在关系的复杂结构中才能被找到。

因此,总而言之,后现代对复杂关系性的强调(与现代的等级制分类规划相反)使得神学家更容易通过内植于三位一体教义的上帝的根本的关系性来思考。在此过程中,古代关于三位一体的同等性、永恒性以及互惠性的观点正在被重新恢复及被赋予完整的意义与重要性,而这种意义及重要性曾在现代时期被相当程度地遮蔽。

2. 差异性

第二种频繁出现的后现代主题是对差异性的强调,对立于现代时期对普遍适用的标准以及宏大而支配一切的主张的追求。对现代性的普遍化趋势的批判出自几个根源。首先,自然及社会科学中的进展持续提醒我们关于我们知识的假设性质以及暂时性质。为物理学所依赖了几个世纪的牛顿力学(很多评论者曾经将它视为关于宇宙的“终极真理”)突然间为爱因斯坦及其他一些人所质疑。当被认为是确定的范式被新的理论观点所替代时,一切声称已经获得了“终极答案”的主张都被抛入了相当的疑问之中。^①其次,在庞大的殖民帝国衰落的日子191里,越来越明显体现出的事实是,其他文化并不比欧洲文化更“落后”或更“原始”,而是具有其自身的基础及意义——更不用说它们在殖民主义时期为其所衡量的帝国主义文化。^②最后,学术研究对一切人类的开放——超越传统上关于性别、种族、阶级、信念以及性取向的界限——已经提醒我们这样一个事实,即不同的人群看待事物的方式亦不同。曾经被尊崇为“普遍的”、为欧洲白人男性所习惯的思维模式所支配的观点,如今则显得非常褊狭。^③

① 一个很容易找到的讨论科学的“范式转换”的重要本文,请参见 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edn (University of Chicago Press, 1970)。

② 在这里,一个有影响力的文本来自 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973); 虽然某些人认为,格尔茨就其主张观察者可提供相对中立的对文化的“厚重描述”而言,仍然太过“现代”。

③ 在这里,可以想象的资源种类非常多。例如由女性带来的新视角。参见 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), and Luce Irigaray, *je, tu, nous: Toward a Culture of Difference*, trans. Alison Martin (New York: Routledge, 1993)。

现代时期的普遍化趋势曾经特别在如下几个方面对三位一体神学造成了有害的影响。首先,三位一体的教义在传统上被认为产生自基督教启示的独特性。它并非一种能够通过对被创造秩序的仔细观察而被发现的“自然真理”;而是在耶稣的生、死以及复活的历史特殊性中、在圣灵对使徒群体的浇灌中被启示。相反,现代时期迷恋于一种能够借助理性之光而向“一切理性者”(它们通常即意指人!)证明的“自然宗教”。三位一体的主张无法用这种方式证明,因而成为可疑的。

除此之外,现代时期对普遍主张的热情无法与被三位一体教义所表达的关于上帝的复杂而精密的理解相协调。如果现代时期能够容忍一种关于“神”的观念的话,那么它必须是古典有神论中的神:唯一的、简单的、全知的、全在的——且不能受苦、分离或改变。这样一个神在“纯粹理性限度内”才是可以想象的,正如康德的论文题目众所周知地提出的那样。关于神圣者的更复杂的论述——要求一种对内在及外在关系、行动以及使命的更详细的说明——被严格排除在现代时期的方法之外。

后现代对差异的赞赏,令对三位一体神学从中产生的特定叙事语境的强调变得更为容易。远非某些人所认为的狂热的形而上学思考,三位一体神学的基本观点是一种把握基督教信仰的具体叙事的尝试,它描述了一个“道成了肉身,住在我们中间”(约翰福音 1:14),并在五旬节那天浇灌于众使徒身上的上帝(使徒行传 2 章)。

192

不仅如此,一种特定的“差异”形式正如它被以古典方式所想象的那样,被安置于三位一体神学中。基督徒认为,神圣的三位格不仅是上帝的不同形态或上帝在不同历史环境中所戴的“面具”。它们有着相同的存在或本质,但他们彼此间有着足够的差异,以至于我们能够有意义地谈论一个存在为另一个所“派遣”(在《约翰福音》20:22 中,耶稣将圣灵吹向门徒),或他们中的任何两位能够彼此进行对话(正如在客西马尼园中,《马太福音》26 章及其他福音书的相同情节)。在后现代时期,这种差异已经被看作某种人类能够为之欣喜与感激的东西,而不是某种需要从属于一种无所不包的对统一性的渴望的东西。

3. 修辞性

这是一个在后现代话语中极富争议的词。某些评论者希望仅仅在“幽默的”或“缺乏论证的一致性”的意义上将后现代主义描述为“修辞性的”,其他人则指向后现代主义与古典修辞传统之间的连续性。后者感兴趣的,是语言可以被用

来说服以及带来思想及行动的改变的方式。它所感兴趣的不仅是一种论证的逻辑构造,更是语境、性格以及倾向能够贡献于一个论证的成功或失败,并因此塑造政治思考、司法程序以及一般公共意见的方式。

修辞学在晚期希腊及罗马哲学与教育学中极具影响,且在中世纪时仍然是一个重要的学科;^①然而在现代时期开始的时候,修辞学的路径被指责为不精确、不科学以及太过依赖于发言者(或作者)以及听众可感受的道德及情感状态。这种反修辞学指责的带头人之一是彼得·拉姆斯(Peter Ramus, 1515—1572),他
193 主张一种更精确、可预测以及整体性的论证模式。^②

因此,现代时期与论证的逻辑及分析形式相关联,这意味着其他任何事物对此任务而言都是不充分的。然而在其前现代形式中,神学曾非常频繁地以说服的方式,而非根据逻辑学标准而运作——不仅通过讲道,亦通过关于教义与伦理的论证。很多古代的作者 in 基督教神学与修辞传统之间建立了密切的关联,包括奥古斯丁(St. Augustine of Hippo)和纳西盎的格列高利(St. Gregory of Nazianzus)(可以说是早期基督教神学最成熟的思想家中的两位)。例如,在格列高利的一次演说中,他大声抗议他的对手,因为后者认为有关基督教信仰的一切都是一
种逻辑推论。^③然而,这正是其后支配了现代时期的关于神学的假设。

这一过分的理性主义特别对三位一体神学造成了有害的结果,后者一直以来都被更多地以整体性语言加以理解,而不是那些可以轻易符合逻辑分析标准的语言。这并不是说三位一体是非逻辑的或非理性的,而是它超越了逻辑的范畴。谈论三一上帝更像是在法庭上进行一次富有激情的辩护,或表演一部莎士比亚的悲剧,而不是解决一个代数等式。^④三位一体的主张并不能很好地符合严

① 有关古典修辞学与神学之关系的概述,请参见 David S. Cunningham, *Faithful Persuasion: In Aid of a Rhetoric of Christian Theology* (University of Notre Dame Press, 1991), ch. 1。

② 有关于此的当代论述,请参见 Walter J. Ong, SJ, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (1958; reprint, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983)。

③ St. Gregory of Nazianzus, "Oration 29: On the Son," in Fredrick W. Norris, ed., *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, trans. Lonel Wickham and Fredrick Williams (Leiden: E. J. Brill, 1991), pp. 245—261.

④ 拉什(Nicholas Lash)曾在一篇论文中论及了这一点——不仅是关于三位一体教义,亦是关于理解圣经(以及暗含着更一般而言关于神学的理解),参见氏作"Performing the Scriptures," in *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM Press, 1986), pp. 37—46。

格的逻辑标准；而这也许是令这个教义在现代时期被普遍边缘化的主要因素之一。

相反，后现代敏感性地认识到了一切论证的处境性，并高度怀疑逻辑与分析对一种所有问题都可以在其中被客观分析的中立空间的要求。那些提出论证者可感知的性格及倾向，以及那些接受这一论证者的性格与倾向，至少是与论证自身同等重要的。这种观点的出现部分是由于 20 世纪的一种更重要的哲学洞察，即由马丁·海德格尔及许多其追随者所强调的一切存在物的时间性（以及处境性）。然而，其中的一部分毋宁说是一种更为常识性以及更古老的观点——我们是在一种特定的语境之中提供论证以及回应论证。对一种枯燥以及人工的形式逻辑的现代热情的抗议，在 19 世纪就已经通过诸如约翰·亨利·纽曼（John Henry Newman）等作者表达出来，他抗议逻辑主义者“将丰沛、蜿蜒、美丽的河流变成了航行运河”。^①

194

对神学家而言，这意味着关于三位一体神学的论述毋需再将自身限定于形式逻辑的标准。一种在文学中对三位一体主题的检验，^②或在三位一体与一部剧院中上演的戏剧产品之间的扩展性类比，^③可以和由那些试图在形式逻辑的严格限制中工作的人所提供的高度精确的论证同样严谨，甚至时常有很多更具说服力。

这一点与三位一体神学中的许多特殊议题有密切关系，包括被用来命名及描述上帝的特殊语言。传统的三位一体公式——在英文中通常被译为“圣父、圣子、圣灵”——有时会被当作唯一可能的上帝之名而被刻板地捍卫。^④某些人也许认为，一种后现代的路径肯定会主张“上帝有许多个名字”，并认为一种对上帝的

① John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870; reprint, University of Notre Dame Press, 1979), p. 215.

② 我本人曾经提供过这种检验，参见拙作 *These Three Are One*, chs. 4—6。

③ 其中最为著名的可参见 Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 3, *Dramatis Personae: Persons in Christ* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), pp. 505—535。

④ 其中最为极端的例子，因此亦是在其对现代普遍主义之坚持中最具启发性的例子，可以在齐麦尔（Alvin F. Kimel）主编一书的某些论文中发现，参见 Alvin F. Kimel, Jr., ed., *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992)。

描述和另一种一样好。然而,没有任何一位配得上这个称谓的修辞学者——无论是古代抑或当代的——会对这一论述感到满意;新语言是必需的,但仅仅在它能够体现出与过去的连续性上,它才是有意义的。传统的三位一体公式试图清晰地表达出一种关于上帝的复杂内在关系的特殊性。为了令这一点具有说服力,人们不能仅仅重复古老的公式;然而人们也不能只是随意地制造新的名字。相反,我们必须关注一种语言在其当下使用中的特殊性,以令传统公式能够以有意义的方式在当前的文化—语言语境中被表达。^①在一种保存三位一体神学的关联性主张、吸收圣经与传统的图像,以及唤起新的类比性共鸣的努力中,我经常主张一种“根源、泉源、活水”(Source, Wellspring, and Living Water)的公式。^②

另一个对当代三位一体神学的复兴具有重大价值的“修辞学”洞察是,意义并不仅是语词的财产,而是在讲者(或作者)、讲辞(或文本)以及听众(或读者)之间的复杂互动。这意味着,在所有事物中,对“文本意义”的确定从来都不仅仅是指着书页上的话说,“显然”,它们指的是这个意思而不是那个意思。意义的确定是一种群体的以及建构性的事物,而不仅仅是为了解密一个重要的密码而使用一本词典。毕竟,人们不得不写作这些词典;且无论如何,语言总是在变迁之中。

关于这种主张的一个经典后现代修辞学的例子来自 20 世纪哲学家路德维希·维特根斯坦,他为当前的讨论提供了一个非常贴切的例子:

你说出的**语词**,或当你说出它们时你所表达的意思,并没有它们在你生活的不同时刻所产生的差异那样重要。当两个人都说自己相信上帝时,我如何知道他们表达的是同一种意思?对三位一体的信仰也是一样。一种坚持使用特殊词语和表达,并宣布其余为不合法的神学,并不会令事情变得更清晰……**实践**赋予语词以其含义。^③

因此,一种关于三位一体的教义或任何与此相关的其他基督教教义,不可能

① 我曾概述过这种处境性研究可能采用的一种简明形式,参见拙作“Developing Alternative Trinitarian Formulas,” *Anglican Theological Review* 80(1998), 8—29。

② 有关一种对此公式的完整论证,请参见 Cunningham, *These Three Are One*, ch. 2。

③ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman, trans. Peter Winch(University of Chicago Press, 1980), p. 85.

仅仅是关乎选择正确的(永远正统的)语词,甚至也不仅仅是关乎意义或选择这些语词时所意指的特定事物。相反,它是关于检验当人们相信(或宣称自己相信)特定的事物时,他们如何积极行动的问题。因此,最近的三位一体神学时常更有意识地关注这些神学所推动的**实践**。^①我会在这一章的结尾重新回到“实践”的问题上来。

二、对后现代思想的三一论洞察

现在,我希望能够“扭转局面”,主张以不同历史形式出现的三位一体神学同样也能够为后现代主义提供某种东西。这本书一直在不断强调不同的“后现代”路径之间完全缺乏一致性;因此,任何后现代神学都必须承担的工作之一,是决定它在相互竞争的不同后现代版本——作为资源以及作为阻碍——之间应该如何选择。我认为,一种基督教的后现代神学需要吸收某些关键的三一论洞察——它们中的三个会在此被提及。

1. 和平

很多后现代主义的表现形式是一种“论争性”的结构;也就是说,它们认为冲突甚至暴力都是我们如今栖于其中的文化的必要因素。在它们对现代普遍主义的克服中,这些后现代主义的不同形式倾向于赞同这样一种观点,即不同观念彼此之间总在发生冲突,且特定的主张唯有通过击败其他选择才能够被广泛接受。

很多评论者甚至认为,大部分后现代话语在一个更根本的层面上是“暴力性的”。具体而言,它假定了一个本质上混沌的世界——一个在其中“事物支离破碎;中心无法固定”的世界。这个世界中存在的任何秩序都必然是为人类所强加。在这方面,后现代表明了其对现代性的延续;因为首先是现代时期假定了人类行动将秩序带给世界的必要性。例如,诸如托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)

^① 例如,可参见 Leonardo Boff, *Trinity and Society*, trans. Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988); M. Douglas Meeks, *God and Economist: The Doctrine of God and Political Economy* (Minneapolis: Fortress Press, 1989); and Cunningham, *These Three Are One*, chs. 7—9.

这样的早期现代哲学理论家将“自然状态”的生命形容为：“肮脏、野蛮，以及短暂的”——并因此主张强有力的民族国家对这种混沌加以管制。^①

相反，基督教神学假定了一个其核心是被妥善设计、妥善安排以及善的世界。当然，不言而喻的是人类的行动扭曲及破坏了世界之善。然而，基督教的创造论并未将上帝描述为以暴力方式克服无序的混沌。相反，上帝通过全然是意志的行动、在没有任何原始“本质”的情况下进行创造；世界是“从无中”被创造的。不仅如此，这个世界被重复地宣告为“好的”（《创世记》1章）。因此，基督教的故事并未假定一种暴力性克服的原初行动，而是一种关于丰盛及和平之赠与的充满恩典的行动。对基督徒而言，“自然状态”并非一种可怕、贫瘠的旷野，缺乏一切美善；相反，它是一个丰盛的花园，为上帝所自由地赠与。^②

这样一种赠与对上帝而言是“自然的”，因为上帝永恒地身处赠与的过程中。三位一体的运动描述了一个永远在动身——“进程”，如果用术语来说的话——并因此始终身处一个包含了礼物与接受的内在关系网中的上帝。或者用一个不同的比喻来说：上帝永远在“让位”——即让开道路的过程中，以令一种新的神圣显现能够作为“全然神圣者”被认出。^③泉源永远都出自根源（“在万世之先为父所生”），而活水则永远流出以滋养信仰群体。

上帝的这些行动是关于纯粹礼物的行动，而不是作为经济交换的过程（在其中，一方保留某物直到另一方付出必要的代价）而发生。因此，上帝的内在关系以及上帝与世界的关系，在本质上都是和平及制造和平的关系。它们并未假定一种会导致冲突的资源稀缺；它们亦不意味着任何东西需要被保留，以至于必须用强力夺走。^④这样一种对上帝的理解丝毫不支持似乎为大部分后现代话语所接

① 有关霍布斯（及其他一些人）的政治哲学如何作为对基督教创造教义的“世俗拙劣模仿”而产生影响，可参见 William T. Cavanaugh, “The City: Beyond Secular Politics,” in John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999), pp. 182–200。

② 有关对“花园”比喻的一个有益发展，请参见 Nicholas Lash, *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostles' Creed* (University of Notre Dame Press, 1992)。

③ 这是威廉斯 (Rowan Williams) 1997 年在席博瑞西方神学院 (Seabury-Western Theological Seminary) 举办的黑尔讲座 (Hale Lecture) 的核心主题之一，亦是他即将出版的讨论三位一体的著作之核心主题之一。

④ 有关基督教思想与讨论稀缺和强力等事物的现代经济理论的对比，可参见 D. Stephen Long, *Divine Economy: Theology and the Market* (London: Routledge, 1999)。

受的暴力及冲突的世界观。与隐藏于世俗后现代主义核心之处的暴力虚无主义相反,基督教关于上帝的教义提出了一种关于和平性、极度丰盛性的赠与的叙事。

2. 位格性

我已经提出,在现代时期,位格(person)一词具有某种令人苦恼的关联,以至于用它来描述“上帝之中的三位格”变得非常成问题。具体而言,我们已经习惯于将一个“位格”设想为一个自由且自治的实体、一个独立的意识之座,其与其他任何人或事都没有必要的关联或依赖性。毋需赘言,这并非当奥古斯丁提出以位格(*persona*)一词描述上帝之三(Divine Three)时所想的东西。然而,现代对无限自由(被理解为没有限制)以及自治(被定义为抛弃其他人的“监护”)的强调已经导致了一种关于人格的高度个人主义及私人化的含义。 198

“后现代的”时刻亦没能令自身完全摆脱这一趋势。尽管有对关系性的关注,但后现代主义经常保留着一种对个体崇拜的持续忠诚。在某些后现代作者的研究中,不同的群体都因可能破坏个体的自治而被置于相当的怀疑之中。而在某些版本的后现代神学中,教会被形容为(通常是以相当耸人听闻的语言)对人的自由实践了一种过度的控制——好像它在当代的环境中能够与真正权力性的支配力量(诸如民族国家、媒体集团以及跨国公司等)相竞争。^①被想象为自治的个人明显受到很多种文化及政治力量所影响;但这似乎并未阻止现代及后现代神学家继续认为,只要教会的控制性权力受到制约,那么所有人便在某种程度上是“自由的”。

由于这一对位格的个人主义理解已经在我们的文化中被如此广泛地接受,某些三位一体神学家(包括我在内)已经开始反对在三位一体神学中继续使用位格一词。这个词已经过于为(后)现代关于个人主义的教条所侵蚀。^②然而,还有另一种看待这件事的方式。人们也可以主张,通过有力地肯定为基督教关于上

① 有关对这些力量的重要性与教会的文化软弱的对比的讨论,参见 Michael Budde, *The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries* (Boulder, CO: Westview Press, 1997)。

② 这亦是拉希和我自己的立场,参见 Nicholas Lash, *Believing Three Ways*, pp. 30—33; Cunningham, *These Three Are One*, pp. 26—29。

帝的教义所明确的关系性及相互依赖性的位格模式,神学能够帮助后现代性扩展及加深其对启蒙运动的预设的克服。

199 具体而言,三位一体神学坚持认为一个“人”并不是一个自治的意识中心,也非一个全然私有的实体;相反,人们必然与其他人的生活交织在一起。他们参与彼此的生活,无论他们是否意识到这一点。在上帝之中,三位格彼此紧密关联到了这样一种程度,以至于我们无法在谈论他们中的任何一个位格的同时不谈及另外两个位格。例如,当我们说耶稣是世界之救赎者时,我们并非主张圣言是在独自行动,好像“背着”发出圣言以及被呼出之圣灵的根源。很显然,当我们审视耶稣的生、死及复活时,我们能够最清晰与明确地理解这一工作;因为,我们能够谈论被圣言所“使用”的救赎工作。然而它并非单一神圣位格的排他性工作;在这里,正如在所有上帝在世界中的工作一样,是上帝,而非三位格中的一位在单独行动。

因此,如果我们继续谈论“在三位格中的上帝”,我们便必须同时以一种相互依赖、关联的方式定义位格一词。我们也许最好是谈论“特殊位格”而非“个体”。这能帮助我们将关注点从作为孤立意识中心的个人,转向一种网络中的结点——一个为了识别与讨论的目的而被暂时及尝试性确定、但却永远无法与整体真正分离的关系网。以这种方式,长期存在的“上帝是三位格”的三位一体主张便能够成为一种对以个体化及私有化的语言理解人格的(后)现代趋势之强有力的批判。

3. 实践

后现代主义时常表达出对试图以单一故事或“后设叙事”(metanarrative)的方式解释整个实在的各种广阔而无所不包的叙事的反感;一个关于“后现代状况”的著名定义强调其“对后设叙事的不信任”。^①相反,注意力被集中在局部情况——即集中在特殊实践的具体的独特性上。然而,后现代主义更明显倾向于走向对其主题的高度理论性及抽象性的论述;而这些论述有时恰恰会被编织为一种它曾经严厉批判过的“后设叙事”。毋需赘言,后现代的作者们在这一点上

① Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv.

差异很大；有些人，例如福柯，无疑尝试首先关注具体的实践。而另外一些人则众所周知地投入理论的幻梦以及极为深奥的讨论中，某些形式的后现代神学已经确定地走向这一方向。

当然，三位一体神学曾经在传统上依据一种特殊的后设叙事来运作——一种描述上帝与被创造秩序的关系的无所不包的救赎史故事。然而，这个故事无法作为其自身存在；它只有在被表现并具体化于局部故事以及特殊信仰群体的具体实践中时才变得有意义。当基督徒讲述上帝的故事时，他们是从崇拜、祈祷以及日常生活的特殊实践的语境出发来讲述这一故事的。这些实践帮助他们的故事不会变成某些后现代思想所倾向的纯粹理论及抽象活动（尽管它自己所阐明的倾向则正好相反）。基督徒关于三一上帝的叙事塑造了教会的具体实践，同时也为后者所塑造。当神学家试图以太过偏离普通信仰者之共同实践的方式改变这些叙事时，他们必然会被那些不仅谈论这种叙事，更据此实践其生活的人要求作出解释。

换句话说，因为三位一体神学是为了服务于一个活的群体，所以它必须关注以及说明这种群体的实践。正如我已经观察到的那样，三位一体思想在回应一种非常具体的实践性关注的过程中得以发展：弄清上帝、耶稣以及圣灵之间关系的需要。只有当它能够持续说明这些关系的含义时，它才能够持续具有意义。像大部分后现代思想一样，三位一体神学要求关注这些实践；然而，与大部分后现代思想不同，它对一个能够解释这种要求的特殊群体负责。

例如，思考一下三位一体神学与基督徒之圣礼生活的关系。在许多宗派中，对三位一体上帝的祈祷是崇拜生活的中心。^①如果一位神学家所描述的上帝是基督徒无法在其自身的崇拜生活中认出的，那么这位神学家便会作为无意义者而被摒弃。当然，圣礼的变化确实会发生，而神学与崇拜之间的关系亦是复杂且相互性的。但是至少，三一论的神学家们知道他们的思考绝非“只是游戏”；它们将涉及数量巨大的基督教信仰者之某些最真诚的关注。这种对实践的必要关注不断号召三位一体神学从纯粹理论思考的空想的诱惑中返回，并进入具体实践的世界。

某种意义上，基督教信仰者的实践——无论在过去、现代还是未来——是一

^① 彻底的讨论请参见 Bruce Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge University Press, 2000)。

种对三位一体神学之恰当性的检验。无论何时它允许自身变成一种纯粹的抽象,并只能吸引很小一群非常专业化的职业神学家的兴趣,它就在很大程度上是无意义的。只有当它——正如维特根斯坦所言——在“一个人生活的不同时刻”
201 造成差别时,这种教义才真正值得被形容(正如它被频繁形容的那样)为基督教信仰的核心。

在这里,后现代话语能够从三位一体思想中学到某些东西:因为尽管它被认为关注具体实践,但它并未服务于某个它需要对之负责的特殊群体。因此,它必须找到训练自己的方式:不断返回它声称其理论产生于其中的具体实践。它必须持续以这些实践检验其理论,以令它不会滑至虚无缥缈的抽象世界。这并不意味着它必须被限制在“常识”观察中(正如很多评论者所主张的那样),它也并非必须被任何及所有可能的读者所完全理解。这只是意味着后现代话语必须能够对人类的生活产生意义,无论是对日常事物还是不寻常或戏剧性的事物。非常有趣的是,某些最好地体现出这一对日常生活关注的后现代思想家亦对基督徒的生活与思想抱有兴趣——诸如米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau)、露丝·伊丽格瑞、柯奈尔·韦斯特等。

三、结 论

对一种后现代三位一体神学的持续发展来说,现在似乎正是时机。后现代主义的出现和三位一体——一个几乎为现代神学研究所遗忘的教义——研究的蓬勃发展同时到来,这显然并非巧合。后现代主义令我们的注意力集中于一系列已经为神学家们在现代性的统治下所完全忽视的核心关注;然而反过来,三位一体神学的复兴亦为生活在后现代状况下的人们提供了某些礼物。一种后现代的基督教神学只有在它能够理解并吸收这些三位一体的洞察,同时对三位一体教义的阐明贡献自身洞察的前提下,才能够成功。

进阶阅读书目

Augustine, *The Trinity*, ed. Edmund Hill (Brooklyn, NY: New City Press, 1991).

Boff, Leonardo, *Trinity and Society*, trans. Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).

Cunningham, David S., *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 1998).

Johnson, Elizabeth A., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992).

LaCugna, Catherine Mowry, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper Collins, 1991).

Lash, Nicholas, *Believing Three Ways In One God: A Reading of the Apostles' Creed* (University of Notre Dame Press, 1992).

Marshall, Bruce D., *Trinity and Truth* (Cambridge University Press, 2000).

Milbank, John, "The Second Difference: Toward a Trinitarianism without Reserve." *Modern Theology* 2(1986), 213—234.

"Can a Gift be Given? Prolegomena to a Trinitarian Metaphysics," *Modern Theology* 11(1995), 119—161.

Norris, Frederick W., ed., *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, trans. Lionel Wickham and Frederick Williams (Leiden: E. J. Brill, 1991).

Rogers, Eugene F., Jr., *Sexuality and the Christian Body: Their Way Into the Triune God* (Oxford: Blackwell, 1999).

Volf, Miroslav, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

第十二章 上帝与世界

菲利普·克莱登(Philip Clayton)

一、导 论

最近几年中,我们看到了一种文化风潮的改变。即将来临的风暴——也可以说是眼前乌云的消散,取决于你站在何种角度——被广泛宣告为一种“后现代转向”。对后现代性的不同解释,与其所倡导及批判的东西加在一起一样多,这使得我们无法用一种简洁的定义来开始这一章。然而,所有(或至少是大部分)关于它的描述均显示了两个重要特征:一种对“现代规划”的持续批判(它成为一种深刻论争的时间及内容),以及一种对现代性问题的解决并不在于返回前现代问题及答案、而在于超越现代规划而走向某种全新及完全不同的事物的坚持。

尽管存在着某些陈词滥调,但神学家们还是对这一风潮中的各种转变有着高度的敏感性。正如沃尔特·洛(Walter Lowe)在本书的第十四章所指出的那样,卡尔·巴特在20世纪初就已经意识到了“现代”德国理论规划的枯竭(黑格尔、新康德主义、冯·哈纳克),并宣告了一种反现代主义(至少在此意义上是后现代的)的计划。以并不少于巴特的洞察力,保罗·蒂利希在出版其极为成功的《存在的勇气》(*The Courage to Be*, 1953)一书以及开始建构其成熟的系统神学时,指出了在战后的理论——实存主义风潮中存在的力量。人们亦可以在兰登·吉尔基(Langdon Gilkey)所命名及收获的上帝之死的运动中,在千年之交给神学留下深刻印象的解放神学的不同形式中,发现一种类似的文化敏锐性。

然而,在风潮中感受到一种改变,并不等于正确理解了这种改变的意义和性

质——从最近关于什么是以及不是后现代的争论中便能够看出这一点。^①这场争论的前线，从那些认为后现代仅仅意指从任何辩护的需要中高兴地解放出来（基础现在严重地不合时宜）的观点，一直延伸到那些在后现代中找到真理、断言或任何建构性理论主张——如果在此我们指的是一种在我们的语言与实在之间存在的一致性——之最后终结的观点。^②要概括本章的内容，我发现一种回答说得太少，而另一种则说得太多：显然，答案位于两者之间。然而什么是“位于两者之间”？人们可以用一系列双重否定来描述它（希望它确实是描述而非抄近路）：后现代既非一切建构性理论的终结，亦非继续建构精密的形而上学体系；它既非对任何发言“立场”的解构，亦非赋予现代理论神学的舒适宝座以优先性；它既非对神学理论与科学结论的等同，亦非进入“客观”科学与“主观”宗教信仰这一古老的二元论；它既非在神学中“为所欲为”，亦非在其中“一无可为”。

当然，像所有否定神学一样，这些描述说得太少（因为它无法以肯定方式充分概括出后现代神学的特征），又说得太多（因为它会同时遭到两种立场的批判）。然而，本书这一部分的目标并非是提供一系列讨论方法论的章节，而是直入主题（*in medias res*）：通过实际进行后现代神学思考来证明它的含义，继而留给读者去推论出什么是以及不是后现代神学的特征。我的特殊兴趣是有关上帝与世界的关系的，因此我会马上进入这一主题。

二、一种新基调中的上帝—世界关系

要谈论上帝与世界的关系，人们必须在世界之性质方面假设某些东西。不

① 人们只需对比两种认识论立场，便可看到这种不一致是多么深刻，参见 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Nancey Murphy, *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics* (Boulder, CO: Westview Press, 1997)。

② 例如，可参见 Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology* (New York: NY: Crossroad, 1982); Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology* (University of Chicago Press, 1984); Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1998)。

同于大多数现代神学,后现代神学家不再将关于世界是什么的问题仅仅丢给科学。一种让物理学来决定实在的性质、继而将上帝置于前者所遗漏之处(正如康德第二批判中关于实践理性的上帝)的纯粹应答式的神学已经成为过去。相反,虽然科学的意见被小心地听取(因为忽视它会将自身置于危险中),但当它被以神学方式重新解读时,它便会被转化——也许是以基进的方式。

思考下列两种对世界之并列的描述,它们在现代假设中永远无法相容:

(1) 世界由一种纯粹客观的“材料”所构成,且不依赖于人们如何解释或理解它。它在其核心之处体现出一种法律般的规则性。其规则性的大部分都是数学性的,建基于能够在可观察的宇宙中认出的基本物理常量。这种规则性能够带来令人难以置信的准确预测,并鼓励我们将在宇宙某一区域所发现的规律应用在远远超越我们观察视域的区域中。因此,研究微小物质、在这个星球的粒子加速器中发展起来的量子物理学,令我们能够理解发生于宇宙之存在的第一个毫秒中的过程,而为弄清这个星球上的物质而发现的化学结构,则令我们能够分析其光线经过数百万光年的旅行才抵达我们的那些恒星的历史。依据自然规律以及借助数学物理学的资源进行研究,已经制造了一种在准确性及预测价值上为其他任何人类经验或研究领域都无法与之匹敌的知识。因此,科学知识成为了一般知识的范式。

(2) 世界是上帝的一种表达,并为神圣者所渗透。一些运动及行动都以某种方式表达了神圣者的本质,并事实上是神圣者的一部分。在任何地方,上帝都未与创造分离,甚至更甚于“你”无法与你的身体分离(虽然上帝大于作为一种整体的创造)。世界并非机械体,而是有机体;并非“被去神话者”,而是“被再施魅者”。^①事实上,实在等级中任何一种显现的层次都表达了神圣本质中的一种不同属性:从物理世界的规则性,经过生物秩序的斗争性及目的性,到精神经验的有意识性的意图性以及合理性。最后,一切都为灵所充满,因此,世界与上帝在任何时刻都不会分离。没有任何东西是俗世的,万物都接受了神圣者的在场,在他之中,“我们生活、行动以及拥有我们的存在”。

^① David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* (Albany: State University of New York Press, 1988).

所以,这两者如何能够相容?在20世纪末的时候,整合这两种观点变成了神学家的使命。这一新的中心,即关于上帝与世界的教义,来自某些古典神学的领域——关于创造的教义、关于上帝的教义、圣灵论、人类学,以及关于历史的教义等——并与之部分重合,虽然它不等同于其中任何一个。位于上帝与世界的
神学核心的,是关于神圣力量的问题:我们如何在科学似乎已经充分解释了发生于自然界中的任何事件的前提下,仍将事件归于上帝的因果行动?何种范畴资源能够允许基督教神学家承认科学的力量,同时却不将神圣者化约为“(只剩下很少的)缝隙的上帝”?

三、万有在神论及其资源

万有在神论(panentheism)被定义为这样一种观点,即世界在上帝之中,虽然上帝同时大于世界。任何事件都发生于上帝之中,且表达了神圣本质的某部分。因此,上帝与这些事件之间没有任何分离;上帝正如你在你的心跳以及你双手的运动中一样,紧密地参与每件事物。

当然,不同的事件以不同的方式表达出神圣者的本质。纯粹的物理现象并不揭示上帝的道德本质、意识或创造性;但它们确实证明了属于神圣者的规则性、单纯性以及可预测性。在它们的规则性中,它们令人联想起在我们自己的身体中存在的自治性功能,它是自我规范的,而不是被我们有意识的意图所引导——除非是上帝,他不同于我们,能够意识到发生于上帝自身之中的任何事,并在原则上能够改变它。在一种更高的(显现)层次上,进化的丰盛性揭示了目的性(虽然以标准观点看来并非真正的目的性)以及难以置信的创造性;同时,受造物的痛苦以及大多数物种的最终灭绝仍然并未(人们希望)揭示出许多上帝的道德本质。在下一个显现层次——即意识的层次上,更多关于上帝的东西出现了:有意识的行动表达了上帝的聚焦性力量;利他主义活动证明了神圣者的性格;观念世界瞥见了永恒及必然的领域;而直觉与情感则反映出——尽管是戴着一副墨镜——与作为世界的真正本质的神圣者的统一。

这样一种万有在神论是对神圣者在一个科学时代中的行动问题的有力回应。神圣者的行动对今天的神学而言是一个核心难题:人们无法再讲述关于自

然界事件之原因的任何故事,而已被充分证明的科学解释并非只是“故事之一”。这并不是拒绝承认科学理论具有一种预备性地位,拒绝承认它们能够被改变,以及拒绝承认它们中的某些将会被证伪。尽管如此,一种既定理论可能会在未来被修正这一事实,并不意味着它与其他任何对当下现象的说明处于同一层次。^①甚至后现代神学家也必须与相对论打交道。

然而,在一些我们并不拥有至高科学法则,或其中的问题是形而上学而非物理学性质的情况中,我们便能够讲述多种多样的故事。例如,前者发生在非常微观的层次上:如果实在在量子层面是不确定的,那么讲述一种上帝参与其中的故事时便不存在物理学的障碍。^②同样,我们有理由认为,人类的精神生活无法最终以一种规则性的方式被解释,理性规则亦不同于,或无法被化约为物理世界的规则(虽然精神功能显然依赖于物理规则以及一种特定层次的大脑活动)。^③因此在这里,同样存在着某种选择讲述何种故事的自由。也许你愿意讲述一种人作为一个笛卡儿式的精神实体与身体实体之合成物的故事,或人作为社会经济力量之产物的马克思主义的故事,或一种关于生化过程的物理学故事,它决定着我们将幼稚地称为“精神生活”的东西。然而你也可以讲述这样一个故事,在其中男人和女人是上帝的形象,反映着——虽然是以并不完美的方式——他们创造者的形象。

基督教神学家致力于避免自然神论。这意味着必然存在某种上帝在世界之中行动的地方。我承认,创造以及维系一个宇宙是非常重要的,然而基督教有神论者则期待得更多。今天,关于经常性神迹干涉的故事已经很少在主日学的教室之外被复述,除非作为我们相信是更深刻的属灵真理之比喻。生活在我们的

① 有关对自然主义之前设的讨论,参见 Clayton, *God and Contemporary Science* (Edinburgh University Press and Grand Rapids: Eerdmans, 1997), ch. 7。

② 参见 Nancey Murphy, “Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cate,” in Robert J. Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke, eds., *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995), pp. 325—359。

③ 参见戴维森(Donald Davidson)对“异态一元论”(anomalous monism)的论证,Donald Davidson, “Mental Events,” reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), ch. 11;亦可参见 Clayton, “Neuroscience, the Person and God: An Emergentist Account,” *Zygon* 35:2(September 2000), 613—653。

特殊处境中,作为我们世纪的孩子,我们结结巴巴地讲述着关于上帝修改了物理世界的这个或那个方面的故事——似乎仅仅是因为这些故事必须令上帝为没有干涉大屠杀以及其他表明了罪恶与苦难的事件负责。与此同时,甚至今日了解科学的信仰者也能够接受关于上帝之魅力“减退”的故事,他提供给人们以永恒的样式生活的可能性。万有在神论的神学家想要讲述的故事是,世界“从头至尾”对上帝的行动开放:①上帝能够影响作为一个整体的世界,因为世界并不存在于神圣者之外,正如(在通常情况下)一个人的心灵或精神的自我能够影响一个人的身体一样。

208

关于这一神圣的影响如何发生可以有不同的故事:直接从上帝到人的意识,或者以某种方式通过作为一个整体的世界作为中介。②但是我们必须先止步于此。关键的任务是重建讲述故事的空间,以反对科学已经解释一切的幻觉。这种转变一旦发生,我们便转向以一种后现代基调建构神学的多重比喻和叙述。与基础主义理论相反,比喻具有某些独特的特征:它们进入群体,以交叠的形式增加,彼此间相互补充而非对立。不会再有一种为神学中的比喻多元论提供的解药(虽然某些比喻可能比另一些更有力量以及更有效果);在这里体现出的,是后现代语境的负担与喜悦。

四、筛选上帝—世界的比喻

人们不可能只在断言中生活;不同的体裁以互补的方式指向了不可表达者。在非断言性的体裁中,比喻在后现代文学理论中扮演了一种核心角色。③然而,对多重比喻的使用并不意味着所有比喻都是同等的。一种对上帝与世界之关系的

① Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine, and Human* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)。

② 更多细节请参见 Clayton, *God and Contemporary Science and the Emergence of Spirit*, 即将出版。

③ 参见 Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985), and Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans Robert Czerny (University of Toronto Press, 1977)。

万有在神论理解有赖于内植在比喻中的比喻,以更精致、更拟人化的比喻为对上帝与世界之关系的一种更根本的直觉提供更完整的画面。(某些反思表明,这种形式事实上在系统神学中被广泛使用,虽然后现代神学家较之现代传统更公开地承认这一点。)在这一结构的不同层次间进行区分的失败——正如有些人所做的那样——开启了不必要的批判计划。

209 万有在神论将之作为起点的基本直觉是:世界在神圣者之中,虽然上帝同时大于世界。关于一个超越的上帝、一种位格性的同时又无限超越位格性的存在(之基础)的断言,令万有在神论成为有神论中的一种。与此同时,将世界定位于神圣者之中,而不是一个上帝后来才出现于其中的分离物这一事实,给予了万有在神论与某些东方传统以一种属灵的亲缘关系。因为在这种观点看来,一个亚原子粒子的运动、一头野狼有目的的行为、一个人的伦理或理性行动——每一种都直接表现了神圣者的一个方面,与此同时它亦“属于”上述主体。

比喻等级中的下一个层次是化身。万有在神论主张,上帝并非被定义为与他/她所创造的物质世界对立的一个纯粹的灵;上帝在某种意义上化身在了这个世界中。(其结果是这种观点令人们更容易理解一种例如在基督中道成肉身的教义,与此同时亦不会危及后者的独特性。)需要注意的是,在这一层次上,关于化身的比喻不仅限于人的身体;这便因此鼓励人们去探索作为上帝与世界关系的可能比喻的不同化身形式。毕竟,我们知道世界之中存在很多种形体,从电子和原子到分子及细胞,到有机体及(也许是)生态系统,再到法律“体系”、公司体系以及教义体系。甚至是在人类化身的明确结构并未出现的情况下,化身的比喻亦有启发性。在其最一般的意义上,它表达的是通过一个在范畴上与自我有别——虽然与其紧密关联——的中介实现意图。上帝与我们的关系,比我们与自身的关系更紧密。

在进一步的具体层次上,万有在神论在某种与人类身体类比的意义上谈论作为上帝之身体的世界。我将之称为万有在神论的类比:上帝与世界的关系类似于我们的心灵与我们的身体的关系。^①在这一特殊的比喻中,多重比喻反而能够被使用:上帝被形容为世界的核心、世界的灵魂、世界的驱动力或生命力、世界的心灵。^②这些不

① 参见 Clayton, *God and Contemporary Science*, ch. 8。

② 参见 Paul Davis, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon & Schuster, 1992)。

同的比喻能够被用来实现不同的特定目的,例如,解释基督教教义的特定方面、吸收科学的成果、认识基督教有神论在新语境中的革命性力量。^①最终,如果它能够既明确其准确性的领域,又能够在自身之中找到需要做出修正的基础,它就成为一种比喻的力量。

在捍卫万有在神论的类比时,我特别关注了关于上帝作为世界之心灵的比喻。以我们所了解的关于人的高级精神属性与其物质基础的关系为前提,心灵的比喻是一种以与科学发现相一致的方式表达基督教传统关于上帝与世界关系之观念的有力途径。(相反,灵魂观念面临着同现代科学的更严重冲突^②。)在精神经验与身体的大脑及中央神经系统之间存在着一种整体性的、双向的关系。“我”包含了一个人身体功能的所有方面,然而我们却特别在我们精神经验的运动中认出我们自己。当我们作出一个决定时,它发生在精神的反思、情感或性格层面;它从这些地方产生,继而流动至任何将这些决定付诸行动的身体步骤。与上帝的类比是有趣的:宇宙的精神主体作为输入世界中的一切事件(当然,虽然不是通过世界中的物质结构,诸如某种宇宙的视觉神经或神经系统)。而上帝对世界的因果性输入最好被理解为精神经验层次的类比,后者在监督以及回应来自世界的不同输入的同时,在一种超越身体功能,却又未与之完全分离的精神层次上作出决定并付诸行动。

当然,也存在着无法类比之处:人们无法在宇宙中找到上帝之中央神经系统的标记;有神论者相信上帝的存在超越物质的宇宙,即使神圣者的经验通过宇宙演化的过程变得更为丰富。然而,像约翰·波尔金霍恩(John Polkinghorne)一样要求在万有在神论可以被严肃对待之前,宇宙必须表现出一种与身体的中央神

① 然而,我并未将化身的比喻理解为采用了“有机的”与“机械的”思维方式二分法中的一半,如同麦克法格(Sallie McFague)所做的那样,参见氏作 *The Body of God: An Ecological Theology* (London: SCM Press, 1993)。有机模型给予生物学观点以优先性,但这一模型并未正确地反映上帝与世界之间的更高层次关系。认识到生物学观点的限制(它需要被来自心理学及神学的理论所补充),能够令我们看到世界作为上帝之身体的比喻为何必须在有神论的情况下被修正。这种类比表明,上帝与世界的关系类似于我们的心灵与我们的身体的关系。因此,创化的结构要求这种类比需要在有神论中通过将类比物提升一个层次而得以修正:人类心灵与人类身体的关系就像上帝的圣灵与意识以及作为整体的世界的关系。

② 参见 Warren S. Brown, Nancey Murphy, and H. Newton Maloney, *Whatever Happened to the Soul?: Scientific and Theological Portraits of Human Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 1998)。

经系统相类似的物质结构，^①便会错失上帝之圣灵出现于其中的那个自然世界等级中的层次。确实，如果身体要产生精神经验，并能反过来按照一种（精神）决定过程的结果行事的话，那么身体的生物系统必须以一种非常特殊的方式被建构；然而这只是因为精神层次与生物层次在自然形成的等级中是相邻的层次。在《上帝与当代科学》(*God and Contemporary Science*)一书中，我主张灵(spirit)在
211 这一等级中是一个更高的层次；属灵属性不同于，且无法被化约为精神属性，虽然它们都以心灵生活为前提。这意味着人们应该更仔细地观察精神/情感经验，以找到那些令它能够接受神圣之灵的因果影响的特征。在创化论的(emergentist)图景中，如果存在着一个活跃的神圣之灵——或甚至只是一个在自然世界中形成的属灵层次——其影响将以心灵层次为中介，从那里再抵达世界中的物质形体。

这是真正以一种新基调出现的神学。我们可以避开对物质世界的魔法干涉，而仍然能够找到作为神圣者化身的、“被再施魅的”世界。我们星球的壮美及其生命形式的丰富并非上帝之神意的遥远表达；它们是神圣在场的直接体现。当现代护教学已经被超越，人们不再需要保护自身免受对一切神学都是拟人化投射(费尔巴哈)的恐惧。相反，我们能够在个人的意识结构以及文化的发展与成长中，寻找神圣指引与创造力的标记。在这些层次上——如果不是在生物世界中，波尔金霍恩所要求的那种结构体现得非常明显。想象一下文化的途径，通过它，对神圣诱惑开放的人们能够影响其他人。一种天赋的观念(爱因斯坦的狭义相对论、康德的批判哲学、甘地的非暴力不合作)或一种艺术体裁(古典的和声、诗歌中的奏鸣曲形式)能够像野火一样通过许多的心灵或一般的人类经验而扩展。个体的心灵被结合进群体的心灵；个体行动影响其他行动。当然，人们无法证明某个观念是上帝所发出的，亦无法证明教会或人类文化是向着与神圣意志愈加和谐的方向前进；上个世纪展现出一幅让人十分痛苦的、由相信社会改良论的乐观主义带来的另一方向的衰退图景。尽管如此，人类意识的“向上开放”的本质，事实上充满了对不朽性的暗示，为心灵与圣灵的整合提供了一种有力的模式——这恰好是万有在神论希望在上帝与世界关系的核心处呈现的图景。正

① 参见 John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), ch. 12。

如高级灵长类动物的神经生理学结构对精神事物的创生与因果力量“向上开放”一样,精神或文化世界亦对创造者的圣灵的影响向上开放。

五、比 喻 背 后

在作为后现代神学必需品的比喻背后,是表达一种特定概念立场的计划。只要所讨论的体系不是基础主义的、确定的,或无语境的,那么后现代性与概念体系便不是对立的。一种“多元主义的形而上学”^①毋需成为其中的任何一种。 212

这里的篇幅只允许我们提及我将捍卫的那种体系。显然,它将上帝与世界的关系理解为在本体论上如能够设想般地亲密,同时却没有令世界成为上帝的必需。在这里,我遵循着 20 世纪伟大的万有在神论者查尔斯·哈特肖恩(Charles Hartshorne)的路线,他对万有在神论的阐述依赖于一种他从对知识理论的详尽讨论中得出的关于内在关系的理论。^②认识某种东西便是直接与其关联。我们越熟悉某种东西,便在本体论上越紧密地与其相关联。我认识一个外在对象的方式没有我认识一个爱人或朋友那样紧密,而这两种关系都没有我对我自己身体的内在认识那样紧密。我与我的身体内在地关联,能够即刻意识到刺激或感受,这与我们认识物质世界的方式非常不同。然而,上帝与世界之关联的紧密程度并不小于我与自己的身体之关联。因此,我们无法用任何较之谈论作为上帝身体的世界更弱的语言谈论上帝与世界的关系。但这正是万有在神论的类比。

约瑟夫·布拉肯(Joseph Bracken)关于个人在场的互联领域的观念,对思考既包含,又超越世界的上帝而言,仍然是一种重要的资源。^③在概念上,这一类型的路径已经与关于纯粹现实性的神学(亚里士多德、圣托马斯)决裂,而赞同那些允许上帝之潜能性的神学(谢林、蒂利希、过程神学)。潜在者被现实化,在这个

① Clayton, *The Problem of God in Modern Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), ch. 1.

② Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Wilet, Clark, 1941).

③ Joseph A. Bracken, *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology* (Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 1991); *The Divine Matrix: Creativity as Link between East and West* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995); *The One in the Many: A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

意义上,当上帝与世界关联时,上帝之中发生了改变。然而,这一过程发生在作为基础的上帝这一必然事实或(换言之)原初不变的神圣本质中。

在不谈论一种特定的依赖关系的情况下,便不可能谈论上帝与世界的基进性关联——世界对上帝而言非常重要的事实。然而,这种依赖性完全能够与上帝并不必须创造世界这一传统观点相容。如果没有世界,上帝并不会有任何本质的不同,虽然上帝会缺乏事实上已经发生的特定经验(例如意识到一个祈祷者的经验、对一个人的实存或一个宇宙史新纪元的经验)。尽管如此,一旦创造了世界,上帝便必须带来一种符合上帝与世界之关系的成果。^①上帝本来毋需依赖于任何一个世界,然而在创造了这个宇宙之后,上帝经验的完整性——以及在此意义上,上帝的神性自身——现在便依赖于它。

即使上帝并不在本质上依赖于世界,它能够成为上帝的位格之所是吗?在一种意义上是不能的:离开世界,上帝也具有一种内在的复杂结构,它已经被基督教神学家——从记录在传统中的救赎史的重要时刻向上推断——描述为三位一体之三位格的内在关系。然而在一种重要的意义上,上帝**确实**依赖于世界。在接受拉纳(Karl Rahner)的原则作为一种认识论标志的同时——这一原则认为上帝之永恒的或“内在的”存在被上帝在历史中的“外在”行动所引导——我不得不说,救赎史中启示的以及道成肉身的那些时刻同样代表了上帝经验之中的那些时刻。上帝参与历史之后的神圣经验要多于没有这种参与的神圣经验。

如果我们希望断言一种上帝与世界之间真正的关系,我们必须谈论上帝中的经验的潜在性,它只有通过两者的互动才能成为现实。^②在关于完美性的旧形而上学之下,这是不可能的,因为全然完美要求完全的现实性,而潜在性则是一种不完美;但当这种形而上学不再适宜时,它便必须被抛弃。基于这种观点,神圣位格的核心是上帝的本质与一种经验潜在性的结合。在世界中的化身为这种经验提供了载体。

因此,至少两种独特的立场出现了。古典有神论提供了一幅关于上帝的图景,在其中上帝完全现实且创造了一个与他自己分离的、他对其显现的世界。可以不存在对这一世界的依赖——这是一个完美符合世界之于上帝的外在性事实。相

① 在这一点上我追随着潘能伯格,参见 Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, ed. R. J. Neuhaus(Philadelphia: Fortress, 1969)。

② 参见同上,特别是第四章。在这本著作中,潘能伯格比在他的其他任何一本著作中都更靠近过程思想,例如“在一种有限却真实的意义上,我们可以说,上帝尚未完全存在”(第 56 页)。

反,万有在神论设想了一个上帝“化身”于其中,并因此体现出一种更大程度依赖性的世界。(请注意,你可以不断地“出现”在他人面前但却不依赖于他们的持续实存,然而你对你身体的显现以及对其持续实存的依赖则要强得多。)在一种与这一更紧密的在场模式的自然契合中,万有在神论谈论一种上帝之中的潜在性,它在上帝与世界的关系中成为现实。它是一种偶然性的依赖,并不必然发生;尽管如此,在自由决定进行开启创造并紧密地参与进世界之后,这种依赖成为了神圣经验的基本维度。

214

六、其他神学含义

在万有在神论中,哪种关于上帝与世界关系的古典教义被保存下来,哪种被改变了?我对万有在神论的捍卫在上帝的必然存在与世界的偶然性(有限性)对立中,保留了对上帝的超越性以及创造作为上帝的一种自由行动的信仰。这意味着,上帝并不为了存在而要求一个世界。关于世界仅仅通过上帝的赞同、通过上帝在每一时刻继续愿意世界存在(持续创造)才得以存在的信念,同样被保留了。事实上它是被强化了,因为对事物会在没有神圣支持的情况下永远或持续基于自身存在的古老担忧被消解了。基于这种观点,事物并非一种单独的本体论原则,亦并不包含一种与上帝分离的实存;相反,它始终是唯一神圣统一体的一部分,就好像人类主体的身体只能通过身一心之统一——即一个整全的人——才能表达人类的主体性。

上帝之于世界的内在性同样在万有在神论中得以保留。我不想有失公允地对待古典哲学有神论:圣经文本以及许多伟大的神学家均强调上帝对每个有生命的造物以及创造的每一部分(全在的教义)之神恩性在场。这并非一个关于传统曾想要什么的问题,而是关于它能够以一种系统及充分的方式思考及构想什么的问题。^①很难想象一个纯粹属灵的存在如何能够出现于一个完全物质性的世

① 在这里,我希望尝试在诸如奥利金(Origen)等神学家那里找到一种关于上帝如何于世界之中在场这一难题的解决办法。我认为,科林·冈顿(Colin Gunton)的尝试非常杰出,虽然尚不够充分,参见氏作 *The Triune Creator* (Edinburgh: University of Edinburgh Press and Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。相反,在东正教传统中存在着一些西方神学家尚未充分采纳的资源。参见 John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, Longman and Todd, 1985)。

界中(或出现于一种关于思维与外延的笛卡儿式的结合中);一个决不能以任何方式回应世界、以免“他”会失去其完美性(正如在部分托马斯主义传统中那样)的存在,如何能够与一个在根本上与其相互关联的世界互相影响,并回应这个世界;一个超越事件并外在于变化过程的上帝如何能够在一个永远处于过程的世界中真实地在场。人们需要某种方式去想象人们所断言的上帝在世界中在场的类型。万有在神论的类比为满足这一需要提供了概念资源。因此,相关的对比并非215 并非是万有在神论的类比与上帝全在的古典教义之间的对比——毕竟,这两种观点都可以被概括为一种对上帝在万物中在场的强烈意识——而是万有在神论的类比与某种古典有神论用来解释这种全在性如何可能的特殊理论或类比之间的对比。在这一点上,据我所知没有任何模式比关于心灵与身体的模式更有力、更恰当。

在这些基本观点之外,没有任何理由认为其他核心基督教教义是有问题的,或会因为万有在神论而变得有问题。在这里,基督论的主要选项仍然可以选择;事实上,道成肉身的观念也许会因上帝继续化身于/为世界的观念而变得更容易思考。一种高级基督论及一种有力的圣灵教义的空间,意味着一种万有在神论的三位一体观念具有了空间。^①教会论仍然保持不变(请注意,基督作为教会之首的观念已经体现出某种心灵—身体的模式)。可以有一种上帝对教会的特殊在场或上帝在教会之中的显现,正如神圣者在物理学、生物学以及心理学“世界”中的不同显现。关于自然的神学亦可能为万有在神论所巩固,因为自然世界会被理解为一种上帝之存在的延续。甚至在这篇文章中被简要提及的学者亦应表达丰富比喻的某种含义,这些比喻现在能够提供一种关于自然界的再神学化或“再施魅”的论述。万有在神论的类比亦是一种理解及推动环境关注的有力途径。相反,堕落(Fall)则一开始很难被理解,因为(现在已经堕落的)世界必须在某种意义上仍然在上帝的存在之中。当然,需要抛弃的是一种关于上帝之纯洁性的观念,它要求“他”拒绝一切有限及有罪的存在。万有在神论并不认为必须在上帝与救赎发生前的世界之间划出一条本体论的界限。存在着一个为救赎论留出的空间,然而它是作为个体与社会的一种转化、而非作为一种本体论的分离与复合而发生的(毕竟,一个与上帝分离的世界根本一无所是)。

^① Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, esp. ch. 9.

不仅如此,当不再有更多的道德分离以及“更多的眼泪”(《启示录》20章)时,我们便确实参与了最后的终末(eschaton)。与东方传统不同,基督教的希望永远不会变成上帝与世界之前的完全同一;无限者与有限者、必然者与偶然者、创造者与被创造者始终保持本质上的不同。诸如约翰·波尔金霍恩等万有在神论的批评者允许一种终末论的万有在神论,但同时坚持一种上帝与世界在当下更大程度的分离。就前者而言他们是正确的,因为在一种上帝成为“一切中的一切”的最终复合中,创造不可能被留在“外面”。然而他们错在将当下的世界放在了“别处”:上帝与一个堕落世界的区别是一种道德的区别,亦即完美与不完美的区别;它毋需通过在本体论上拉开距离而补充。(一位母亲不会被其子的叛逆行动所玷污,她亦毋需为了表达其谴责而与他断绝关系。)

216

七、万有在神论之比较

改述一下《传道书》的句子:发明新的后现代主义,没有穷尽,遭遇太多的后现代主义,灵魂疲倦。人们不能规定一种后现代在另一种之上(事实上,这本身不就是一个明显的悖论吗?),且总存在着不同版本的、比我自己的版本更激进或者更保守的后现代。人们也许可以将当前的计划置于从左翼更极端、到右翼更保守的一种大致的连续性上(当然,在此对“左”、“右”这两个形容词的使用完全是随意的)。它位于那些接受撰写一种绪论——即预先建立作为一个人之核心前提的真理,无论是通过诉诸圣经的真理,抑或通过寻找一种基础性的哲学或科学体系——的现代神学规划的左翼。我并没有建构一种推理的链条,以令每种命题都被那些在它之先者所合法化,并将其真理继续传递给那些依赖于他者。我亦没有主张在现代神学中很典型的一般性或无时间性。例如,关于精神属性与身体属性之关系的新知识能够极大地改变万有在神论类比的用处,令我们看到完全不同的方向。而被使用的特殊比喻将在很大程度上依赖于文化语境。

另一方面,我反对两种过于偏向左翼的后现代思维类型。我并没有放弃命题或彻底修正建构神学的理想。语言的“缝隙”或“裂缝”以及现代对指涉之信心的崩溃,毋需令我们全盘走向一种后命题论的神学。神学的追求应该继续存在,以找到对其传统以及对最好的当代科学都足够充分的模型,这些模型能够以一

致及理性的方式阐明与基督教传统相关的一系列信念,并且是转化性的。

我也没有放弃寻找更好的表达。与莎莉·麦克法格的万有在神论比较也许是有帮助的。在她《上帝的身体》(*The Body of God*)一书^①中,麦克法格在评价
217 各种关于上帝的模型时,希望给予一系列急需之物以同等的重要性。因此,一种模型的真实性或概念上的一致性,以及其与当前科学最新成果的一致性,并不高于实践上的标准:它的有用性;它能够帮助克服对贫困者、非白人、非男性压迫的倾向;它与一种或另一种当代世界观的契合。麦克法格与对基督教传统的忠实性标准的关系亦很不清晰。^②我认为,在所有这些地方,后现代神学对比喻的关注都与对更充分表达的追求(包括充分性的标准),与谈论更好以及更差的模型,以及与其所要求的理性评价过程相一致。

当然,后现代转向的一部分包括了其他一些标准,诸如有用性、成果性以及
与当代语境的相关性。然而,结果并非一种绝对的比喻多元论。并非所有比喻都是被同等创造的;对能够理解神学的公共群体来说(例如教会、学院、社团),有用性的问题并不大过充分性的问题。评价是受语境所限的,问题反映了旨趣与假设;无论是理论计划抑或其追求者都拥有一种特殊的“定位”——而这些事实都不会令以更好的解释力追求更有效的模型变得没有价值。

八、结 论

万有在神论超越了“在上帝的工作中窥见其面容”,虽然比喻仍然是基督教灵修中的一个关键部分。它鲁莽地断言了一种在圣灵浇灌的世界“之中、之下以及同它一起”与上帝更直接的相遇。上帝在世界及其历史中,并通过它们成为了某位;因此,世界为神圣者的经验增添了一种其本来不会拥有的丰富性。

并不存在上帝对世界的**终极依赖**:永恒的神圣本质并不要求存在一个被创造的、偶然的世界。相反,我们讲的是这样一个故事:在基进的自由中,上帝确实

① Sallie McFague, *The Body of God*, esp. ch. 3.

② 一方面,她赞同强调相互关联、道成肉身以及具体化之象征的传统;另一方面,她不断批评它对身体的贬低(以及传统上于身体相关联的性别)以及分离上帝与世界的倾向。

创造了一个世界——它并非在上帝自身“之外”，而是像我们的身体与心灵一样，与神圣的在场紧密关联；且上帝与这个世界深刻地联系在一起，关心它的命运，就如同我们关心我们身体的命运一样。基督徒的故事即是关于这种关系的故事——一种非常基进的关系，以至于它在与世界苦难的完全同一中达到顶点：“既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”（腓立比书 2:8）。在此意义上，一种对上帝与世界关系的万有在神论理解成为一种有力的虚己基督论及救赎论的自然伙伴。^①但这又是另外一个故事了。 218

① Steven Knapp and Philip Clayton, “Christ as Risen: A Proposal,” 即将出版。

第十三章 人 论

约翰·韦伯斯特(John Webster)

一、导 论

基督教神学人类学的任务是描述福音性的(即为福音所建构的)人文主义。它的目标是呈现出作为福音信息组成部分的关于人的身份与丰盛的图景,这一信息所传达的是,在耶稣基督——如今生活并呈现在圣灵力量中的被钉十字架者——的存在、行动以及宣讲中,天父上帝对其所创造的人类的美意被建立,其实现亦被应许。基督教神学人类学通过说明福音对三位一体上帝之工作与道路的揭示,提供一种对人类本性与命运的描述。

上述观点虽然非常美好,但在文化上却是边缘的。它们在基督教认信的圈子之外,很大程度上是被忽视,并间或被否定的;在它们仍然保持形象的地方,也经常只是一些肤浅的版本。因为一种以福音为方向的对人的说明,几乎无法要求任何公共性的自我证明,一种福音性的人文主义必然包含着讨论什么建构了“人性”的基督教神学人类学。这一章处理的是关于这种讨论的一个特殊关注:基督教神学人类学与解构的后现代主义的关系。

这样一种讨论的进行方式部分依赖于两个因素:解释后现代主义的方式,以及理解基督教神学使命的方式。这里涉及的后现代主义是“严格的”或“基进的”解构主义哲学家和文化理论家,以及那些对他们而言这样一种理论能够提供神学人类学必须其中被阐述之框架的神学家所持守的。正如本书之前的章节已经表明的那样,“后现代主义”一词有其他一些用法。然而,正是解构性的后现代主义以及依赖于它的非/神学以特别的尖锐性提出了对基督教认信的人性内容的质疑。这并不预先假定解构主义哲学或非/神学包含了一系列相互协调的教义甚或一致的理论类型:寻找它事实上就是“在一股鲑鱼潮中寻

找鲈鱼”。^①诸如“后现代”以及“解构主义”等名称只等于一些对关于人类“本性”与“命运”的语言内容及使用的担忧或拒绝,这种语言深深植根于古典基督教神学以及现代文化的传统之中。解构性后现代主义是否被认为造成了与现代性的决定性决裂,在很大程度上依赖于“现代性”如何被解释。如果现代性被理解为(正如海德格尔及其继承者所理解的那样)由笛卡儿关于主体性与再现的方案所定义的一种统一的知识、文化以及精神历史,那么解构主义人类学事实上可以被视为革新。相反,如果现代性被视为一种更加与此相冲突的过程,那么解构主义人类学便不能仅仅被理解为对现代性的拒绝,而是在许多重要方面对其的延续或强化——作为“晚期”甚或“超”现代性。^②当然,关键的问题是“现代”及“后现代”等词不能成为一种执迷:它们不是对事实的陈述,而是建构,历史学家、哲学家以及神学家不应用它们来代替思想。

我们可以提及神学与解构性后现代主义有益交锋的三个特征。首先,神学需要提供一种对它与之交锋的各种思想与实践类型的解释(包括它自身),这种解释应该恰当地注意到它们的复杂性以及多样性,并因此能够避免各种禁锢思想的标语。后现代一般化的对过去的描述,时常会将某些特殊的形象仅仅化约为整体的代表[作为本体神学家的苏亚雷斯(Suarez)是最典型的],或将各类论证传统分解为简单的观念(关于在场的形而上学)。又或者,对解构主义关于古典基督教神学之批判的完全拒绝,忽视了基督教神学在现代性文化中的某些潮流的复杂性。防止这两种错误的出现,是尊重过去的复杂性。其次,神学需要提供一种关于其文化及知识处境的神学性解读,以能够避免由认为这一处境是命定的而导致的屈从。也许会出现一种后现代状况,也许不会;然而一种负责任的神学会拒绝令“状况”成为一种严格的必然性。相反,神学将诉诸基督教认信的范畴与实践,以阐明我们是谁、身在何处,以及得出对其处境的神学判断,而不是被动地令自身适应这种状况。第三,在神学与基督教信仰之外的意义世界的所有交锋中,护教学都必须从属于圣经及教义的描述,并为它们所指引。圣经及教义的描述解释了基督教福音在其正典表达中的内容。它是一种理性的实践,在其

221

① C. Schrag, *The Resources of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 6.

② A. J. Cascardi, *The Subject of Modernity* (Cambridge University Press, 1992); A. Touraine, *Critique of Modernity* (Oxford: Blackwell, 1995).

中,在神圣者的自我沟通的保守下,理性尝试在基督教认信召唤关于上帝以及上帝中一切事物之真理时追随于它。护教学从属于它并为其所指引,是因为对基督教认信的捍卫无法与对其的描述分开,并在很大程度上为其所伴随,而非为对其可能性之外在条件的阐述所伴随。基于这样一种关于神学使命的观念,福音导向的人文主义如何在与解构人类学的批判性对话中被解释?

二、自我之消亡

在《事物的秩序》(*The Order of Things*)一书著名的结尾处,福柯写道,“在人类知识所处理的事物中,人既非最古老的问题,亦非最永恒的问题”,而是“其中最近的发明”,“一个最近才出现的发明。且是一个也许正走向尽头的发明”,“像一张画在海边沙滩上的脸”一样正待被抹去。^①虽然福柯的后期研究[特别是《性史》(*The History of Sexuality*)一书中关于“自我关注”的美学]得出了一系列相当不同的对人之自我的判断,但这一更早期的文本却为我们指出了某种典型的思考人类学的后现代方式。福柯所谓“人的形象”只是这样一种东西:一种再现或发明;这一形象是最近才出现的,且并非是一种既定本质的体现,而仅仅是为一个推论性产物所安上的虚假之名。这个发明现在面临着它的“绝对瓦解”。^②这一人类学的解体标志着现代与后现代之间最重要的分裂之一。现代性(解构主义者认为)将自身投射为一种认知以及道德的自我从被诸神、社会、习俗以及文本所包围及奠基的秩序中的解放,以及公理般确定、真实、善良的审慎自我的出现。对后现代而言,这一解放性秘思(myth)只是遮盖了这样一种事实,即科学、伦理或经验的超验主体仅仅是一种虚构的碎片聚合物。就其本身而言,这一秘思也许可以被视为一种建立防御以对抗焦虑的尝试,通过拒绝作为一种恒定的、可命名的、直接在场的自我,一种思想与行动的基础,以保证身份。而且:“难道这一对邻近者的保证不是今天正在颤栗的东西吗,亦即人之名与存在之名

① M. Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Science* (London: Tavistock, 1974), pp. 386f.

② 同上, p. 385。

的共同财产与共同的合法性……例如它被依据形而上学的历史所铭记及遗忘，例如它亦被对本体神学的解构所唤醒？”^①基进的后现代主义考虑瓦解的，正是人类学以及“存在”的这一“共同合法性”：不存在人的本质，不存在人类历史的基础，正如不存在人类运动的轨迹一样。

主体性与本体神学的并存——作为一个不朽的道德与认知基础的自我与为了阐释上帝和世界的性质而诉诸关于本质的形而上学这两者之间的关联——对关于人类自我的基进解构性神学说明而言，是一个特别的目标。它认为，在西方形而上学与基督教神学的联盟中，作为至高存在的上帝被等同于至高的主体、单子、自我支配的名称承载者。马克·泰勒(Mark Taylor)写道：“从一种一神论的角度看，存在即是成为唯一。为了成为唯一，主体不能犯错，且必须永远保持本来面目。通过遵循直接及有限的过程，自我希望获得其最珍贵的财富——自身。”^②因此，人类主体复制了神圣者的自我支配：“具有自我意识之主体的自我在场反映了绝对主体性的在场。”^③泰勒关于奥古斯丁与黑格尔之间存在着唯一一条承继传统的说法其正确性是值得怀疑的；他放大基督教教导的某些方面——诸如神圣者的绝对性，将其从基督教教义的整体语境中抽离，同时缩小基督教教导中作为纠正的某些特征(诸如三位一体之间的关系，或关于剥夺的伦理学与灵修学)的主张也是值得讨论的。然而，其关于西方神学人类学依赖于“压抑性的身份逻辑”或“暗示了一种所有权结构的‘单一性逻辑’”^④的观点，确实成为了一种对人类自我之说明的一部分，这种说明通过将自我视为“交叉结构、交叉力量的一种功能”，^⑤或一种“从不集中于自我”的“去个体化的主体”：^⑥

通常而言，关于自我的问题，特别是关于作为主体之自我的问题，都被

① J. Derrida, “The Ends of Man,” in *Margins*(University of Chicago Press, 1982), p. 133.

② M. C. Taylor, *Erring. A Postmodern A/theology*(University of Chicago Press, 1984), pp. 41f.

③ 同上, p. 42。

④ M. C. Taylor, *Erring. A Postmodern A/theology*(University of Chicago Press, 1984), pp. 130。

⑤ 同上, p. 134。

⑥ 同上, p. 139。另可参见 R. P. Scharlemann, *The Reason of Following. Christology and the Ecstatic I*(University of Chicago Press, 1991), and C. E. Winquist, *Desiring Theology*(University of Chicago Press, 1995), pp. 99—126。

看作是令人讨厌的。因为不再有统一多样文化领域的需要,所以关于自我的问题——至少作为传统形式的——也就被认为消失了。关于自我身份、意识统一以及集中的、目标导向的行动,已经在主体的消解中被代替了。如果一个人不能令自我摆脱关于自我、主体以及心灵的语言,那么最多可以断言的是,自我是多样性、异质性、差异性以及不可取消的变化性,即丧失了根源与目的。这便是后现代对关于人类作为自我与心灵之主体问题的宣言。^①

对基督教神学而言,这里产生的问题是:是否存在一种“肯定的”神学人类学[一种从既定的关于福音的实在性(*positum*)出发进行研究的神学],却不会跌入“有待被解构的本体神学”的范畴下?^②

三、一个神学回应

让我们以两种方向作为开始。首先,一种对人性及命运的思考是任何对基督教福音的神学说明的一个必要组成部分。因为——仅仅因为——基督教的福音关注三一上帝的道路与工作,所以它必然关注为上帝所召唤进入存在、救赎并完善的人类造物。贬低人的重要性——无论是通过轻视受造物而提升上帝的荣耀,抑或通过解构性的反人文主义——便是缩小基督教认信的视野。一种完整的神学通过关注基督教对作为三位一体的创造者、复和者以及完善者的上帝之认信,来对抗对人性的贬抑。对基督教传统的解构性论述时常忽视这一点,因为它们时常低估基督教认信的特殊内容,后者很容易被视为仅仅是一种本体神学。“本体神学”也许符合某些粗糙版本的基督教教导;然而它却是一个过于抽象和不加区别的概念,无法处理一种真正属于基督教的对三一上帝指向人类幸福之仁慈的论述。因为它对上帝之认信的内容,基督教神学并不必须在上帝与人之间进行选择,或者同时放弃两者;对上帝的热情必然也是对人的热情。

① C. Shrag, *The Self after Postmodernity* (New Haven: Yale University Press, 1997), p. 8.

② B. D. Ingrassia, *Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's Shadow* (Cambridge University Press, 1995), p. 235.

因此,其次,一种以基督教认信为方向的神学在其中诠释人的本性与命运的语境,是一种对恩典之经世的思考。关于人的含义只有在其全面性及完整性中才能被把握,而这两者则是基于一种对在其与我们之间救赎性的自我沟通中,作为圣父、圣子、圣灵的上帝之恩典性工作的描述。在这里,恩典之经世的三个特征尤其重要。(1)恩典之经世是一种恩典的工作,是上帝纯粹及无原因地转向不是其自身的事物。这一转向并非一种从外部强加于上帝的必然性;它亦非一种为上帝之外的某物所唤起的转向。然而在其全然的自发性中,它是一种真正的转身所向,一种将以其自身的本质与尊严创造及维护另一种实在当作其目标的自发性。换句话说,它是一种赠予生命的转向。而显明于这一转向中的并非仅仅是神圣存在中的一个偶然或转瞬即逝的插曲,而是其深刻、持续的角色:为受造物而存在的正是上帝**所是**的那位。(2)恩典之经世是一项完全真实和有效的工作。对基督徒的认信而言,一切人类生命与历史均发生于这一经世之内,它对于人的存在与行动而言是决定性的;一切人的存在与行动均是其展开过程中的事件。因此,恩典之经世是宏大叙事(*grand récit*),在本体论上决定着人。(3)在其自发性及完全性中,恩典之经世是三一上帝的目标的实现,因此是上帝维系人类之目标的实现。因此,对上帝的三位一体式的理解,对一种关于福音之人类特征的说明而言至关重要。这是因为上帝作为圣父、圣子、圣灵的存在之位格性的、差异性的本质决定着上帝与其造物交往的形式。作为三位一体的上帝,上帝既非一个遥远的原因,亦非一种人类历史的终极视域,而是活在与人的团契中的那位,为了我们的利益而行动,伴随着我们,并事实上在我们之中且通过我们,令这一团契繁荣并最终圆满。

224

恩典之经世是历史或(也许更恰当地说)戏剧,在其中,上帝在人类的创造、复合以及完善中被荣耀。这一戏剧提供了支配一切的情节,从其出发作为一个整体的人类被定义;它同时亦在每个人的历史之个人戏剧中被再现,因为成为一个人即是成为一个被呼召依靠上帝的复合与成全性工作而生活的造物。这一戏剧包含了三个“时刻”或“章节”,每一个都可以被以一种特别的恰当性归于三位格中的一位,虽然不是以分裂上帝生命的和平与统一的方式。

第一个时刻是天父上帝、天地创造者的工作。作为被造物,人类是从上帝而来,为了他以及同他一起存在的。人类是从上帝**而来**,这意味着被创造即是绝对的受造性,无条件地被一种先于受造物的行动带入存在。这一行动可以被恰当

225

地描绘为一个召唤或“言”，一个令受造物从虚无进入一种特殊存在的神圣呼召。在具有这一性质的同时，人类亦有一个目标，因此是为了上帝而存在于一种独特的目的论中，被安排进入与上帝的关系。因此，人也是与上帝相伴的，亦即被创造以参与上帝同其造物之间约的团契之历史。

第二个时刻是圣子上帝的复和性工作。上帝的人类造物拒绝他们的绝对受造性以及他们被安排进入的团契，试图通过一种扭曲的、最终是荒谬的关于自我创造的反抗，以一种并非为创造者所计划的方式成为人。这一堕落将受造物置于绝对危险之中，因为自我创造恰恰是自我毁灭（以圣经的话说，罪的工价乃是死）。这种自我毁灭亦破坏了人与上帝之间的团契；然而这种破坏只是来自受造物一方；受造物对其受造性存在、形式以及历史的礼物的拒绝，并未挫败创造者的目标。在创造者一边，团契仍然存在，并且在受造物的反对中被维系。这种维系的形式便是神子的工作。他的取了人的形状、他言说以及行动的服侍、他的受难以及被高举而进入新生命、他的荣耀以及对万物的统治，全部都是揭示出人类对抗自身之原因的神圣工作。受造物的自我毁灭被取消，而团契则通过复合的工作得以维系。

第三个时刻是关于圣灵完善受造物的工作。在其全部的客观性与自发性中，神圣者的复和工作并不仅仅是一种外在的和解；如果它是的话，那么它就不会成为一种对相互性以及团契的恢复。毋宁说，通过圣灵的在场与行动，客观上的复合通过更新受造物的存在以及真正地将人类重新整合进入团契的历史而得以完成。通过圣灵，人类不仅观察到恩典的经世，而且将其作为人类真实的历史与目标而参与其中。

概括而言，这是一种通过描绘与人类直接关联的恩典之经世来解释人的本性与命运的方式。因此，问题在于：这种解释能否不属于一种关于本质与在场的单一形而上学，以及一种对一致性与同一性的强加——简言之，一种必须被瓦解的关于存在的历史？

面对这种批判，很多回应依赖于明确阐释“本性”及“命运”等词的神学含义。一种为基督教对三一上帝之创造、复合及完善性工作的认信所支配的神学人类学提出，人类的本性即是它的命运，亦即它对恩典之经世的戏剧之参与。谈论人的本性即是谈论其核心是上帝与受造物之团契的复杂事件。随之而来的是两件事。

首先,基督教神学不得不肯定谈论人的“本性”的必要性。成为人即是成为一种特殊的存在,一种具有某种特殊(极为复杂、易变及可塑,同时又独特及确定的)身份的存在。既然如此,成为人不仅是成为一种无序竞争及交涉的产物,或一种没有深度或基础的碎片之集合,一种没有任何特别之处的东西的表面光泽。以另一种方式说:因为谈论作为具有某种确定身份的人是恰当的,人的存在不仅仅是偶然事件,或仅仅是人的自我创造;对基督教神学而言,探究“这一特殊受造物的本体论”是有根据的。^①

其次,尽管如此,在谈论人的本性时,神学所确定的不仅仅是位于人类历史的复杂性与多样性背后的某种东西。它也并非主张“拥有”一种人的本性即成为一种人的产物,在一种想当然的关于事物的规划中被分配给了一个固定的位置。这种思考方式——必须承认,它显然已经在某种神学人类学中找到了位置——是不充分的,因为它们令人的本性脱离了神圣经世的现世过程,令人的存在脱离了逐渐展开的、人类在其中获得其身份的与上帝之团契的戏剧。然而,对这一分离的纠正并非通过赞同一种非形而上学的神学而放弃一种关于人的本体论,而是发展一种对福音的认信塑造了其范畴的神学本体论。

因此,关于“本质”的概念对一种关于神学人类学的详细阐述而言具有核心意义。解构主义人类学拒绝这样一种语言,认为其是确定的、预先给定的、可命名的身份结构——无论是关于上帝还是关于受造物——中的一部分。超越本体神学的人类学限定,意味着放弃作为“自足之在场”的主体性^②,走向“去本质化的”自我。^③然而值得注意的是,关于本质的语言经常作为分析性而非描述性(这一区别总是惯例性地被解构主义对本体神学的批判所忽视)形而上学的一部分。它认出了存在于与上帝之团契的历史或戏剧中以及主体所在的关系中的主体;因此,通过发展一种关于人的历史及社会性本体论来回应解构主义对本体神学的批判是完全可能的。

227

神学关于人的本性与命运的谈论并非指向一种抽象的、非历史的实体,而是指向当其在与上帝和他人的相互关系中行动及被影响时,主体所获得的身份。统一、身份以及在场并非历史实存事务的障碍,而是那些被包含于历史性行动及

① K. Barth, *Church Dogmatics* vol. 3, part 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), p. 13.

② Taylor, *Erring*, p. 136.

③ 同上, p. 135。

激情中的统一、身份以及在场。这种身份既令我们能够将人的生命概括为历史（而不仅仅是随机的插曲），且其自身即通过历史而形成。“个人的身份就是被一种叙事的统一性所要求的角色的统一所预设的身份。”^①以更直接的神学语言来说：人的本性并非在上帝的工作之经世前所形成，而恰恰是通过参与创造、救赎以及完善的戏剧而成为的东西。因此，人的存在某种意义上是一种（被计划的）在上帝与人类的关系中所包含的东西，出现在约的团契之生活与实践。在回应解构主义关于自我的哲学时，加尔文·施拉格（Calvin Shrag）曾主张，主体性最好被理解为“自我解释”。^②也就是说，自我并非实践的一种基础，而是从对实践的参与中出现的。具体而言，沟通——社会性及分散性的互动——由“共同实践的领域”^③所构成：“话语的三重目的性（关于某事，由某人，为其他人）……为一种对主体在分散性互动的实践空间中的踪迹之理解提供了恰当的语境。正是在这一语境中，主体出现并建立了其在场……话语中的“谁”是一种实践的成就而非一种理论派生的既定物，它是一个事件、一个在由自然及历史组成的世界中的参与性生命事件。”^④这里推崇的是一种围绕着神圣者之经世所组织的神学人类学：一种关于人类“在场”是一种永恒的“有待在场”的观念；^⑤一种对“主体之‘事件性’地位”的肯定；^⑥一种关于自我不仅是其身份的创造者，更是“一个为其在一个公共及历史世界中的回应与形象之多样性所认可以及建构的自我”。^⑦当然，一种对人之本性与命运的神学描述，会在这类说明中保留某种剩余的非确定性，特别是会明显缺乏一种关于人类所将成为之物的标准化或目的论框架。基督教神学人类学绝非对一种关于“成为”（becoming）——更不用说是自我培养——的一般原则之庆祝。相反，人的本性被“包含”于其中的“成为”并非随心所欲的；它是对呼召的恰当、有序的履行，成为三一

① A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1984), p. 218.

② C. Shrag, "Subjectivity and Praxis at the End of Philosophy," in *Philosophical Papers* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 195; 另可参见 C. Shrag, *Communicative Praxis and the Shape of Subjectivity* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), esp. pp. 115—176.

③ 同上, p. 195.

④ 同上, p. 197.

⑤ Shrag, *Communicative Praxis*, p. 143.

⑥ 同上, p. 146.

⑦ Shrag, "Subjectivity and Praxis at the End of Philosophy," p. 200.

上帝的恩典工作指派人类所成为者。因此,一种基督教的神学人类学的真实性,要求它能够清晰并有说服力地描述人类在其中获得其存在及命运的神圣呼召与指派。正如麦金太尔所言,对人类存在而言,其关键问题“并非是关于其来源的”。^①

总而言之:一种基督教人类学可以通过展示其人论的真正基督教的内容,来回应对这一人论的解构主义批判,其方式是说明一种关于人的本性与命运的观点,这种观点既非乏味的“在场”,亦非纯粹的建构,而是对显明的上帝与人同行之路的参与。因此,人性地存在与行动并非一种自我支配的事物。例如,马克·泰勒将一神论与人类自我所有权关联起来的做法,便错失了基督教人类学主张的真正力量。站在一种基督教的立场,成为人即是拥有其在自我之外的存在,将其存在归因于三一上帝的存在与行动。因而真正的人性并非占有性的身份,而是在一种不断接受及回应一份礼物之运动中的生命。我们作为人,是在天上的父之中拥有了自身存在的受造物;是“在基督中的”复合者;以及为圣灵所指引向完善者。谈论圣父之赐予生命的礼物、“基督在我们之中”以及“借助圣灵”而生活,并非仅仅是一种象征性的表达或一种狂喜自我的原型;它是不可化约的。人的存在显然是反中心的,“从不以自身为中心”,^②并因此从“占有及支配的循环中”解放出来。^③然而,这并非指向了主体性的终结,即“主体的不当以及对其的驱逐与剥夺”,^④而是指向了其在三一上帝之中(以及依靠他、通过他的仁慈、来自他的绝对慷慨性)的实存。当然,这正是生命与信仰为何如此紧密关联,以及在上帝与我们同行的历史中的生命为何是“占有性个人主义”的反题的原因所在。

常见的解构主义关于作为满足一种对非偶然的确定性及身份之要求的建制性宗教的论述,将会从这一角度出发而被思考。詹尼·瓦蒂莫将诸宗教视为一种“基要主义”、“在回应世界图景之新纪元的顶点所要求的视域无限拓展时,对身份及所有物之神经质的捍卫……试图复原一种既可靠、又苛刻的关于身份及所有物的观念。”^⑤当然,确实存在某些病态的宗教实践形式;但它们的病态在于

229

① MacIntyre, *After Virtue*, p. 216.

② Taylor, *Erring*, p. 139.

③ 同上, p. 43。

④ 同上, p. 138。

⑤ G. Vattimo, *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1997), pp. 39f.

歪曲了真正的福音人文主义。不仅如此,基督教人类学不会认同这样一种(在根本上是现代的)假设,即人类的繁荣等于不受限制的解放。例如,齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Baumann)通过“基要主义”宗教对摆脱“选择之烦恼”的许诺来定义前者。^①他所提出的纠正方式是一种对“包含风险的自由”,^②以及“关于存在的永恒焦虑”^③的接受,以对抗一神论的垄断:“责任的声音是个人的初生之啼。它的清晰可闻是个人生命的标记。”^④

一种基督教人类学需要描述福音怎样关注主体在上帝恩典的帮助下繁荣的方式,而不是提出一种关于历史实存之可能性的实际终结。在作出这种描述时,一种基督教人类学必须防止自身陷入已经严重侵蚀了现代文化(特别是其伦理学与政治学)的二元论:自然与历史之间;自我与非自我之间;既定性与选择之间;亦即最重要的,上帝的自由与人的幸福之间。这一描述可以通过对两个主题的检验而得以完成,它们更充分地显示出到目前为止所论及之事的结构:呼召与团契。

1. 呼召

主吩咐我们所有人在一生的行动中留心他的呼召。因为他知道人性的燃烧伴随着多么大的不安,它在各处的诞生伴随着怎样的反复无常,它的野心多么渴望同时拥有不同的东西。因此,为了避免世界因为我们的愚蠢与轻率而被弄得一团糟,他必须为每个人在其生命的特定道路上指派任务。且为了使人无法轻易超越其界限,他将这些不同的生活称为“呼召”。因此,每个人都拥有他自己为上帝所指定的生活作为其岗哨,以令他不至终生彷徨……如果我们知道主的呼召是万事的开端与善行的基础,那么便足够了。^⑤

① Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (Oxford: Blackwell, 1997), p. 184.

② 同上。

③ 同上, p. 202。

④ 同上。

⑤ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), III. 10. vi.

加尔文关于上帝呼召走某种生活道路的论述,在解构主义者看来可以理解作为一种本体神学伦理学的经典表达。难道它没有被对道德及社会的不确定性与无序性——“不安”,“反复无常”,“渴望同时拥有不同东西”,“终生彷徨”的不稳定性——的焦虑所加强吗?这样一种伦理——在其中一种超验的呼召已然“指派任务”并指定了不同的“生活”——难道实际上不是一种通过确立限制来防止越界的方式吗?难道呼召——“一个岗哨”——不是一个令我们暴露在上天审查之下的禁令吗?且这种关于义务的形而上学,难道不是很容易被理解为一种静态的社会身份及地位的秩序,并将苦恼作为上帝的意志而不加反对地接受吗?

也许如此。然而我们还是有必要问一下,以这种方式理解这一对基督教描述人类生活道路的说明是否必须删除其基督教的特征。在一种基督教的理解中,谁是这个“主”,谁“吩咐我们所有人在一生的行动中留心他的呼召”?他不仅仅是人格化的约束或诫命。相反,他是永恒仁慈的那位,他作为主的身份是其仁慈的无穷力量,通过它,我们的生存才得以维系。他对我们的吩咐,是确保我们不会荒废,令上帝的造物消散于混乱无形。那么,他的“呼召”是什么?它并不仅仅是在一个社会或形而上学系统中指定一个位置。相反,它指向一种以整合(加尔文后来称之为“和谐”的东西)及指向一个“目标”的途径或运动为特征的“生活方式”。不仅如此,“留心”这种呼召绝非是被动地在空间中占据一个位置;它是参与到“一条特定生命道路上”的“一生的行动”。加尔文所勾勒的对人之生命道路的呼召,隐含着一种三位一体架构;但它却不难被充实。受造物被天父为了活跃的团契生命而创造,继而为圣子所复合并为圣灵所更新,被推入一种真正的人性生活。因此,三一上帝的恩典是生命的基础、治愈以及加速。

谈论以这种方式在神圣呼召的领域中或在其驱动下产生的人类生命,只有当这种呼召被曲解为纯粹的强力、一种暴力性的他律时,才是受限制的。然而,在拒绝以这些语言进行思考的同时,一种基督教人类学摆脱了非此即彼的选择:或者是“人的消失”,^①或者是“自我的技术化”。^②两者都是非人性的;对主体性的

231

① Foucault, *The Order of Things*, p. 386.

② M. Foucault, *Ethics, Subjectivity and Truth* (London: Penguin, 1997), pp. 87—92, 281—301; M. Foucault, *The Uses of Pleasure: The History of Sexuality*, vol. 2 (London: Penguin, 1992), pp. 25—32; M. Foucault, *The Care of Self: The History of Sexuality*, vol. 3 (London: Penguin, 2000), pp. 37—68.

破坏和对主体性的诗意培养都预设了一种唯名论的人类学,不具有本性和命运。相反,对基督教神学而言,本性与命运可以被理解为“角色”或——如某些古典神学也许会说的那样——“天职”。角色与天职是自我及其活动的式样;像呼召一样,它们不仅是“安置”,而是通过参与一系列被历史性建构的关系赠予人类生命的形式与方向。在这些关系中,人类主体与呼召、要求、纠正以及祝福相遇,它们令身份成为可能,并加强了目标性行动。因此,“创造”一个人类生命并非“一种人们借以将自身建构为其行动之主体的、对与自我之关系的强化”。^①相反,它是对成为指向完善的、与上帝和好的受造物这一使命之喜悦而积极的认同以及履行。^②

这种呼召与积极认同之并存的必然结果之一,是自由在神学上被以一种特殊的方式而理解。“呼召”并不意味着自由的终结;它只是放弃了一种现代神话,即自由只有当其是非处境性的,并将自身强加于反抗力量或(也许是)真空时才是真实的。后现代对自由的“基进漠然”(radical carelessness)^③遵循了与其现代前辈相同的路线:两者均是严重的唯意志论与表现主义;两者在思考人的存在与行动时均不考虑背景;对两者而言,“完全的自由”是“无处境的”。^④从基督教的观点看来,当我通过上帝之爱的工作变得自由时,我便获得了自由,是他解放我们,以令我们能够愉快地参与指向人类真正目标的呼召。

2. 团契

“我们身处无法言及‘我们’的困境之中。”^⑤为什么?因为一种没有形式、本质或持久性的“自我”,无法具有深刻的、延伸的关系。一旦自我被从任何令互惠关系成为可能且有效的共性或稳定性中抽离,那么关系就会成为随意性的遭遇:易变、短暂、没有基础。偶然的“关系”无法展现出任何关于人的永久性事物;它

① Foucault, *The Care of Self*, p. 41.

② 有关这一对角色的理解,请参见 D. Emmet, *Function, Purpose and Powers* (London: Macmillan, 1958) and *Rules, Roles and Relations* (London: Macmillan, 1966)。

③ Taylor, *Erring*, p. 144.

④ C. Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, 1979), p. 157.

⑤ J. D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), p. 6.

们最多只是出现并发生了。社会性并不等于塑造或培养我们,或要求我们为了非任意性的理由而行动;它不具根基,且不是对目的论的证明。因此,我们既不能言及“我们”,亦不能以预设“我们”意指除一种临时联盟之外的任何事物的方式行动。

社会性的这些特征无法为伦理学及政治学提供土壤,这一事实既为解构主义思想家、亦为它们的抨击者所认可。基督教人类学如何继续这一讨论?如果一种关于人的丰盛的神学,其语境与内容都是三位一体的恩典之经世,那么两件事情就变得格外重要。首先,成为人必然包含了与上帝之间赠予生命及保存生命的关系,它们构成了上帝与人类相处方式的核心。对人的本性与命运而言,与上帝的团契具有根本性意义。这一团契——因为它不仅有一个神圣的发起者,更有一个自己带来复合并将受造物带至其真正目标的有目的的创造者——不可能只是偶然的或短暂的;它在本体论上是必然及持久的,定义了人的存在。其次,与三一上帝的关系是人类团契的基础,亦是安排保持团契关系的行动的基础。这第二点需要详细讨论一下。

“三位一体”与“社会性”经常被一起以这样一种方式思考,即外在表达于上帝对其造物之工作中的上帝之内在关系性生命,“反映”在人类的关系中。然而,将三一上帝的存在解释为团契及复合的一种典范,也许会将神圣的“关系性”转化为某种社会—伦理规则的相似物。将上帝工作的关系性特征伦理化,会破坏道德行动的本体论基础;人类团契会在很大程度上成为一种人的作品,而不是人类赞同并投身于一种由上帝所建立的实在。然而,三位一体的关系,无论是内在的抑或外在的,都不仅仅是一个激发我们社会能量的象征;它们构成了令人类团契可能及真实的深度。“基督教神学人类学独特的基督教命题是,作为关系性存在的人之存在,植根于三一上帝与人类的关系中。”^①

这一人类团契的“超验性”基础为何在神学上是决定性的?因为,我的邻人——我身处同其关系中的那位——被赠予了我,并且部分地构成了当我成为我所是的特殊存在时将会实现的命运。我的邻人是一个指向团契的召唤,因为

① C Shwöbel, “Human Being as Relational Being. Twelve Theses for a Christian Anthropology,” in C Shwöbel and C. Gunton, eds., *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), p. 142.

在他或她之中,我找到了一个对我的要求,他并非偶然或意外的(因此是可有可无的),而是先于我的意志而存在,并要求我在对邻人的关心中行动。如果认识不到团契是(上帝的)赠予,我的邻人便无法提出一种足够有力的要求,能够将我从自满以及对主动、自发的关心的漠然中唤醒。某些人类团契的基本行动,诸如对陌生人的怜悯、对令人反感者的忠诚与耐心的关注,长期并不求回报地照料昏迷者与残疾者等,它们的维系要求我们认识到,邻人是我被安置于同其的团契中的那位,且这一团契独立于(有时甚至对立于)我的意志。我的邻人对我提出了要求,因为他或她呈现给我三一上帝的安排与呼召。

如果没有赠予,没有作为一种偶然事实之外的团契,没有作为一种神圣呼召的邻人,便不会有我的意志。然而如果团契对我讽刺性的自我娱乐而言不仅是一种可能性,更是一个条件的话,那么在建构一种共同生活时——在文化、政治及伦理领域——我便阻止自身漂至无关系之罪,且通过基督的更新以及圣灵的鼓舞,我认识到我的本性是依照上帝的形象而被创造。^①简而言之,团契要求责任,而责任要求基础。现代性希望通过一种关于道德律的形而上学而提供这些基础,这种形而上学有时会为耶稣的典范及教导所补充。另一方面,对后现代性而言,所有能说的只有:“责任产生了。”^②然而,如果责任只是诗学,只是“发生在一个宇宙之夜的一个事件”,^③那么我便与抵抗在他人或我身上的罪恶无关;且最重要的是,我没有爱的基础。

总而言之:基督教人类学是三一论的,并因此是实践伦理的人类学。它在解构主义人类学中发现的缺失,并非是关于一个至高的处置者或一个超越的立法者的观念,而是上帝建立团契行动的优美戏剧。基督教人文主义的表达要求教义学、形而上学以及伦理学,所有这些都预设了一种历史的以及来自福音的本体论。然而,这种人文主义的律法要求信、望、爱,因为信心允许三位一体的上帝完成其工作;爱令知识、艺术以及社团成为可能;而希望则等待并加速走向完善。

① 有关一种对三位一体及上帝形象的启发性反思,请参见 J. B. Elshtain, “Augustine and Diversity,” in J. L. Heft, ed., *A Catholic Modernity?* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 95—103。

② Caputo, *Against Ethics*, p. 6.

③ 同上, p. 220。

进阶阅读书目

Caputo, John D. , *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Foucault, Michel, *Ethics. Subjectivity and Truth* (London: penguin, 1993).
The Order of things: An Archaeology of the Human Sciences (London: Tavistock, 1974).

Gunton, Colin and Christoph Schwöbel, ed. , *Person, Divine and Human* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

Thiselton, Anthony C. , *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).

Schrag, Calvin, *The Self after Postmodernity* (New Haven: Yale University Press, 1997).

第十四章 基督与救赎

沃尔特·洛(Walter Lowe)

这一章的内容是探索性的。它尝试瞥见“基督论的他者”(an other Christology)。然而我的这一计划并不是排他性的；它只是诸多基督论中的一种；且如果我是对的话，它实际上也并非一种新的基督论。启发这一传统的是如下假设，即那些打算寻找传统之“他者”的人，可能会在这一过程中发现传统的他者性。

—

“基督与救赎”令人想起古典神学，它通常处理的首先是位格问题，然后是基督的工作的问题。然而在现代神学中，通常、甚至是支配性的实践则已经颠倒了上述次序，将某些关于救赎的绪论性的观念置于对基督的讨论之前。这一颠倒反映了基督徒群体通过以某种方式证明一种对基督教之需要的方式，来回应现代西方文化中的怀疑主义的努力。

在这样一种处境中，这种需要自然是第一位的。它可以通过多种方式来描述：例如，作为人们生命中某种更大的意义的需要，或作为从罪中解脱出来的需要。无论其特殊的观点如何，这些论证通常包含四个因素。首先是一种被普遍接受的对人的共同经验的综合性**描述**，同时强调特定的问题或不满，例如我们社会中的暴力、当代生活的压力、毒品的泛滥等。紧随其后的是一种对这些现象的更为具体的**诊断**，它所依据的是某种基础条件，例如对意义的追求、面对死亡的焦虑等。接下来是一种一般性的**建议**（就好像在医学中，“你需要一剂镇痛剂”），以及一种具体的**医治**（“我推荐某某品牌”）。在这里，“建议”被用作一种一般性的范畴，而“医治”则是一种具体的现实。这些观念在“你需要在上帝之中找到平安”这句陈述中融合在一起；然而差别也是重要的，因为历史充分证明，一种指引

人走向上帝中的平安的努力,时常被视为建议一种“心灵的平安”——其能在上帝中发现,也能在其他任何地方发现。

当建议是“救赎”以及耶稣基督的医治时,情况就变得尖锐起来。这是一种“对特殊性的愤慨”:为何是**这种**特殊的医治?^①自由派的基督教护教者提出了种种解释,它们均获得了不同程度的成功。在看到自由派努力的同时,具有一种更传统倾向的基督徒决意不会为了适应现代性的教义而删减基督教的信息。^②然而保守的论述同样试图从描述出发,经由诊断及建议,直到提出医治的方法,例如(1)一种一般性的文化问题被视为(2)受困灵魂的证据,需要(3)转向(4)基督。在现代时期,从救赎到基督的次序事实上已经被广泛接受。

236

然而,这一次序是有问题的。因为在将一种解释性的次序当作基督论的绪论时,人们建立了一种基督论必须完全与之一致的框架或语境。如果它在任何一点上不与之一致的话,那么一般性建议和具体的基督教医治之间的核心关联——跨越“对特殊性的愤慨”以及莱辛(Lessing)之丑陋沟壑的桥梁——便会遗失,而计划也将失败。一个更严重的困难产生于这样一个事实,即绪论性次序必须在逻辑上包含一种对需要及缺乏的说明——一种对否定性的说明。在反思中,呈现基督教福音——好消息——的最佳方式是以否定性开始,这并非是不言自明的。如果人们通过与否定性结盟而开始,那么,它不会歪曲随之而来的东西吗?难道不会有这样的风险,即尽管人们的意图是最好的,但福音的善却会被无止境地推延,永远不会凭其自身的力量而出现?

二

带着关于否定性的问题,让我们从现代转向古典系统神学。^③人们在它们的

① 有关寻找对这一问题的探索,参见 Bruce Marshall, *Christology in Conflict: The Identity of a Savior in Rahner and Barth* (Oxford: Basil Blackwell, 1987)。

② 关于基督教之相关性与身份的双重危机,参见 Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974), p. 7。

③ 关于古典与现代进路之区别(仅仅是相对及暂时的)的讨论,请参见 Walter Lowe, “Christ and Salvation,” in Peter C. Hodgson and Robert H. King, eds., *Christian Theology: An Introduction to Its Tradition and Tasks*, 2nd edn (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 222—248, esp. 222—223。

目录中发现了一种熟悉的叙事次序,以上帝和/或启示开始,接着从创造论一路进展到终末论,亦即“最后的事”。对上帝的讨论也许会包含上帝存在的问题,然而古典格式的特征是,其中并没有必需的绪言,以谈论对上帝的需要之经验。然而几乎不变的是,在基督论或救赎论之前,都要有一种对罪和堕落的讨论。因此,虽然在一些具体的地方有所差异,但古典和现代的讨论却分享着一种普遍的实践,即将**某种**形式的否定性插入基督论之前。

现在,人们能够在古典文本中发现一种特殊的“经济”——一种令我们对系统以及系统神学的讨论超越相对简单的历史性次序问题的观念。在一种经济中,在某一点上的否定性或缺乏,必须为在另一点上的某种肯定性所抵消:这种过程可以比喻为类似水力学的。弗洛伊德(Sigmund Freud)观察到,在一处被压抑的事物会以某种幻梦、怪癖或焦虑的形式在其他地方被表达。类似的观察在社会学及人类学中同样存在。在基督教神学中,最早关于救赎的解释之一是赎价理论。人类被撒旦所绑架,我们已经变成魔鬼的财产:通过上帝的仁慈,我们被耶稣基督的苦难与死亡所“赎回”。这种抵偿物是十分明确的。然而,其他古典理论中就没有类似的现象吗?在《上帝为何道成肉身?》(*Cur dues homo?*)中,安瑟伦(Anselm)认为人的反叛冒犯了上帝的荣耀,制造了一种无法通过有限的、人的努力而偿还的债务——因为它是对无限者的冒犯。因此,便有了基督——同时是人和神——存在的特殊必要性。它同样是一种交换,因此也是一种特殊的“经济”,在其中特殊的交换具有了意义。例如,赎价理论暗示了一种特殊的经济,在其中撒旦拥有所有权,尽管人类可以被认为其通过欺骗而非法获得的。因此,虽然传统确实将基督的位格置于他的工作之前,但这一次序却被置于了一种更大的背景中,它以其自身的方式成为了基督论的绪论。且这一绪论包含了一种独立形成的对罪的理解。

如今,罪的观念被认为在至少三种不同的语境中发挥作用。其中之一是讨论具体行动的道德层面。在这里,人们指出了否定性,阐明了与善相对立的事物。然而与此不同的是,有时对罪的意识与“百姓的哀声”融合在一起。这时,谈论罪便是在表达一种全面且极为痛苦的认识,即在目前的事物秩序中存在着某种根本性的错误;某种侵蚀着我们所知之世界的事物,它几乎是无法理解的,并极具毁灭性。在与前两者复杂关联着的第三种方式中,罪的观念变成了一种认识论原则。“先去掉自己眼中的梁木,然后才能看得清楚,去掉你弟兄眼中的

刺。”(马太福音 7:5)如果罪是一种现实且我们无法被豁免,那么这便产生了严重的问题,即我们是否有能力塑造一种能够约束兽性的经济。我们事实上是否主导着一种古典或现代的经济,在其中罪可以被容纳或“被理解”?如果不是的话,我们凭什么规定某种预先确定的关于罪或需要的观念,作为我们在其中思考基督之实在的决定性语境?

这并不是说,任何一种经济的出现都是立刻拒绝传统的理由。在很大程度上,人类的理解是通过经济的方式来实现的。然而,我们需要马上提出的问题是,到目前为止我们描述过的传统是否毋需为另一种基督论所“补充”,以及它是否在过去一直未被补充。

三

在其他地方,我曾主张基督教神学已经拥有了一种其自身的后现代性。^①通常人们均认可的是,巴特在 1919 年出版的《〈罗马书〉释义》(*Commentary on Romans*)带来了一种根本性的转向,将大部分 20 世纪的神学与之前占主导地位的自由主义思想区别开来。消失的是本体神学的秩序,它曾是西方对无所不包的理性之信心的基础。消失的是关于一种逐渐走向神圣者所确定之目标的救赎史的必胜主义叙事。消失的是有神论的上帝,即万物之终极善性的仁慈及不介入的保证者。消失的还包括自治的人类主体,他能够从其自身的神圣性出发不断进步。形而上学、后设叙事、有神论、主体性:这些是后现代已经提出批判,并为巴特自己不间断的批判所拷问过的一些本体神学的可疑之处。

如果基督教神学确实已经拥有了一种其自身的后现代性,那么它便毋需对当代的后现代主义太过谦恭。它能够以其自身的语言与后现代相遇。这一章剩下的部分,将通过一种特殊的新约天启论理解以及一种对德里达之“在场”概念的非正统性采纳,指向一种基督论的他者。

在其《天启论百科全书》(*The Encyclopedia of Apocalypticism*)一书讨论“保

① 这一段出自我的一篇论文,参见 Lowe, “Prospects for a Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve,” *Modern Theology* 15(1999), 17—24。

罗与天启终末论”(Paul and Apocalyptic Eschatology)的文章中,德博尔(M. C. de Boer)区分了犹太天启终末论的复杂遗产中的两种不同的模式。^①更为人所知的也许是德博尔眼中的“法庭性”(forensic)模式,在其中,

罪是对造物主上帝的故意拒绝(对第一诫的违抗),而死亡则是对这一根本之罪的惩罚。然而,上帝已经提供了作为对这一境遇之医治的规则,而一个人对这一规则的态度则决定了他或她的终极命运。^②

存在着一种最后的审判,“其并非被设想为一种宇宙性的战争,而是一个法庭”(由此产生了“法庭性”的名称),在那个时刻,所有人都将接受他们应有的惩罚或奖赏。^③德博尔将这一模式与“宇宙”天启论对立起来。在后者的视野中,“被造的世界在某个原始时刻便已经处于罪恶的天使权力的管辖之下。”^④上帝的民已经堕入偶像崇拜之中,但仍然剩下一些残余的部分等待着解救。“上帝将会进入这个受邪恶权势辖制的世界,并在一场宇宙性的战争中击败它们。”^⑤正是上帝,且唯有上帝能够实现这一转化。

此刻,将德博尔最近在犹太天启论中所作的恰当区分与在古斯塔夫·奥伦(Gustav Aulen)于1930年所著的基督教神学的经典著作《得胜的基督:赎罪观念的三种主要类型》(*Christus Victor: the Three Main Types of the Idea of Atonement*)^⑥中提出的类型学并列在一起观察,将是非常有启发性的。奥伦写作的目的是为了纠正一种普遍的假设,即在理解基督的救赎工作时有两种基本的选择:或者是一种“客观的”教义,根据它——以安瑟伦为例——“上帝是基督赎罪工作

① M. C. de Boer, “Paul and Apocalyptic Eschatology” in John J. Collins, ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (New York: Continuum, 1998), pp. 345—383.

② 同上, p. 359.

③ 同上。

④ 同上, p. 358.

⑤ 同上, p. 359.

⑥ Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trans. A. G. Herbert (New York: Macmillan, 1956). 我们可以提醒自己,一种模式或类型是合法的,并不意味着必须存在其完全纯粹及清晰的实际或历史例证。历史的杂乱无章毋需取消作为一种分门别类之手段的细心分类的有效性。

的对象,且通过对其公义性的满足而让人与其和好”;或者是一种“主观的”教义,阿伯拉尔(Anselm)是其典型,它将赎罪定位为“一种发生在人(原文如此)之中的转变,而非上帝一方的态度转变”。^①奥伦提出,比这两者都更早出现的,是一种“古典的”或“戏剧性”的观点,其核心主题是“一种神圣的冲突与胜利”。在他看来,“基督——得胜的基督——与世界之中罪恶的力量,即捆绑人类的‘暴君’斗争,并最终战胜之。”^②这种解释值得被称为“古典的”,因为在奥伦看来,它是新约中的支配性观念,因为“事实上,它对基督教历史的第一个千年而言,是关于赎罪的主导观念”。^③

人们不能忽略在法庭的天启论与奥伦的客观类型之间或在宇宙论的天启论与奥伦的古典类型之间存在的密切关联。因此,奥伦对古典类型之价值的许多论证转变为了关于基督教神学应该严肃地思考宇宙天启论的论证。在现代时期,古典观念因为许多与天启论被边缘化相同的原因而消失;它被视为既是神话学的,又是二元论的。^④然而在后现代语境下,为自由主义神学所假设的“一元论以及进化论的”观点不再是自明的;被自由主义的现代性所赞同的主体观念中的主体也不再是一个确定的基础。至于为传统主义者所喜爱的客观性选择,它依赖于这样或那样的经济——其作为经济在很大程度上是未被检验的。不仅如此,还有一种讽刺性的含义,在其中“客观的”类型自身即是“主观的”。因为需要注意的是,正如法庭的天启论一样,它假定了一种必须被处理的(在犹太天启论中作为对第一诫的不断违反)产生于人之中的否定性。不仅如此,作为一种充分实现的经济,它要求一种恰当的人类回应(在犹太教中作为对律法的后续忠诚)。因此,即便在客观的观念中,人类主体也被视为核心、甚至是最重要的。无论“客观的”还是“主观的”观念,其与古典观念相比似乎都更狭窄,在后者之中,“赎罪并非被认为首先影响的是作为个体的人,而是作为一种关于世界之救赎的戏剧而被提出。”^⑤

① Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trans. A. G. Herbert (New York: Macmillan, 1956), p. 2.

② 同上, p. 4.

③ 同上, p. 6.

④ 同上, pp. 10—11.

⑤ 同上, p. 6.

在第四部分中,我们将会看到一种特殊的宇宙天启论如何能够为保罗的神学提供一个已经遗失的线索。在第五部分中,这一对保罗的诠释将会为一种将天启论纳入基督教神学——或者毋宁说将基督教神学纳入天启论——的建设性计划提供基础。人们毋需在天启论或其他方面成为先知,便能够知道这样一个计划必然会招致反对的声音。某些疑虑通过关注宇宙天启论与法庭天启论在原则上的区别以及通过否定后者中的审判论便能够被发现。然而,还有一些针对宇宙模式的异议,其数量并不比针对法庭模式的要少。宇宙天启论在某种意义上**确是**二元论的;它肯定了另外一个领域,这个领域中断了人类的历史,并且就其给予人们理解一个其自身事实上缺乏意义的历史之线索而言,是如此地真实。这种观点越关注一个更高级的领域,它便越容易因为忽略或拒绝我们真实地生活于其中的世界而被忽略或拒绝。宇宙战争的形象因而被视为一种内在于天启论自身的分裂状况的确定性证据。很少有人对天启论及其追随者如此持久地被边缘化而感到惊讶。

然而,当那些与主导世界观关系密切的人们——像那些蔑视天启论的有教养者经常做的那样——告诉我们暴力来自和不来自何处时,我们最好再进行一次思考。那些曾为公义而进行斗争的人们,那些习惯于为穷苦者而哭泣的人们,知道在何种程度上天启论并非一种对暴力之无知的表达,而是一种对暴力之源的敏锐分析。^①不仅如此,一种经过深思熟虑的“对世界之拒绝”并不是那么容易就可以作为形而上学的二元论而被抛弃。引用阿尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer)的话说:

因为它对一般性、普遍性的专注,现代神学决心在耶稣的教导中寻找其为世界所接受的伦理。它的缺点恰恰存在于此……对一般者以及对社会制度而言,规则在于:在世界已经肯定了自身的基础上,并且在与耶稣观点之

① Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); *Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992). Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).

有意识的对立中肯定世界。^①

今天,世界继续肯定作为实在性及权力的自身,与之相比,其他一切均被视为一厢情愿的想法。正如雅克·埃吕尔(Jacques Ellul)所言:“所有人都认为,事实与真理是同一的;而如果上帝在我们的时代不再被视为是真实的,那是因为他[原文如此]并非是一个事实。”^②对史怀哲而言,虚假的肯定是对耶稣之自由生活的破坏,尽管它们仍具有启发性的光芒。与轻易的适应相反,他令他的读者遭遇到这样一个耶稣,它“作为未知的、无名的那一位,像从前一样自海边来到我们中间,他来到那些不知道他的人中间”^③——一个耶稣之他者。^④

我们的反思已经抵达了一个相当具有概念性张力的地方。然而,概念性张力是一种扩展理解的方式。应该坦白地说,我们身处其中的方向是任何一个明智者都不会采纳的方向,除非她被推至这一方向。将被提出的计划是陌生的,它具有有一种属于,或不属于基督教的陌生性。人们是否真的被推至其中,不可避免地成为一个需要判断的问题。在原则上,通过某种进一步的修正,已建立的模式总是可能取得成功。

242

因此,这里是一次简要的回顾与说明,以概括那些确实会将人们引向绝望(例如克尔凯郭尔),继而作出跳跃的思考。(1)关于现代基督论以及更一般而言的基督论问题,我们已经理解了次序、经济以及否定性的问题。(2)天启论代表了另一种可供选择的进路——但却是一种实际上可能会带来更多困难的进路!然而,我们看到的问题是真实的,它们无法被轻易忽视。因此,(3)在这种情况下,怀着获得一种更好结果的希望,尝试彻底讨论一下天启论(或关于它的一般观念)是值得的。

具体而言:(1) 我们已经在使用相对容易把握的次序问题,作为关于“墓志

① Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (London: Adam & Charles Black, 1954), p. 400.

② Jacques Ellul, *The Presence of the Kingdom* (New York: Seabury Press, 1967), p. 37.

③ Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, p. 401.

④ 有关耶稣的宣讲以及牧养在多大程度上是天启论的这一问题之学术争论,请参见 Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress Press, 1998); 以及 Richard Hays, “‘Why Do You Stand Looking Up Toward Heaven’: New Testament Eschatology at the Turn of the Millennium,” *Modern Theology* 16(2000), 115—135.

铭”这一更大议题的掩护者，它很容易便会令我们超越本章内容的限制。现代神学如此倾向于以救赎论的诊断作为基督论的绪言并不是偶然的；其过程以不同的现代比喻清楚地表达出来（例如与现代医学的出现相关联），正如对文本的仔细研究能够表明的那样。在介绍过与现代神学有关的次序问题后，我们继而发现，系统神学的古典表达同样安置了一种救赎论的前言——一种对救赎之需要的说明，它在基督论之前隐含着限定了救赎以及带来救赎者之可能所是。它如果不是依赖于一种形而上学，那么便显然依赖于一种经济。除此之外，我们已经触及了经济逻辑在其中要求一种特定的否定性的方式。没有某种形式的需要、过错或缺乏，我们描述过的机制便会是静态的，抑或根本不存在。

（2）我们已经提出过这样的问题，即某种替代性基督论/救赎论的选择是否能够通过返回犹太教及基督教的天启论而被发现。然而，天启论似乎至少是一条有希望的道路。至于次序的问题，天启论者众所周知地规定了时间表（并继而对其做出调整）。不仅如此，世界末日的战场似乎是冲突性经济的终极爆发；而就审判及毁灭的黑暗图景而言，天启论为人们带来了一种伴随着否定性在爱之中存在的独特印象。

243 （3）神学家们曾经试图消灭或驯化天启论；它们都是为很多人所走过的道路。然而存在着另一条道路。人们可以提出这样的问题，即一种“无保留的天启论”意味着什么。^①对宇宙性胜利的逻辑还假定了另一种经济、一种特别令人厌恶的经济这一普遍理解，难道不可能事实上并未真正接受其基进性？宇宙性胜利的逻辑难道不可能颠覆上帝的救赎行动可被包含于任何一种经济中的观念？难道不可能颠覆内含于任何这样一种经济中的工具主义？我认为，这一计划已经能够基于我们到目前为止所作的探索而被提出。已经有了充分的理由这一点非常重要，因为我即将转向一种对保罗的诠释，它在当代学术中代表了一种少数的立场。这一诠释是有趣的，因为它清晰表达了我们的一系列关注，但毫无疑问，一定会有一些读者对接受它抱有疑虑。人们当然可以选择不接受所提出的对保罗的理解以及将在与它的对话中被简要阐述的建设性计划。然而，如果人们做出这样的选择，我们已经看到的那些困难将作为一种对普遍共识的严肃挑战而继续存在。

^① 这个观念由洛所发展，参见 Lowe, “Prospects,” esp. p. 23。

四

1997年,在安克圣经(Anchor Bible)系列中出现了一本《加拉太书》(Galatians)注释,它对德博尔的区分作出了重要的应用。^①它的作者J. 路易斯·马丁(J. Louis Martyn)在保罗早期对“这罪恶的世代”(加拉太书 1:4)之谈论中,发现了保罗将其信息置于一种特殊的天启论语境(第 97—98 页)中的证据。保罗之“独特的天启论”表达(第 97 页),为其随后对“时候满足”(加拉太书 4:4)以及“新创造”(加拉太书 6:15)的谈论所强化。^②马丁的标志性贡献在于依据一种具有特殊宇宙性的天启论来理解整卷加拉太书。我试图在这一点上跟随马丁。与此同时,我多少会比马丁走得更远。我将会强调在相当程度上,即使是在宇宙天启论的领域内,保罗——以马丁自己的分析作为证据——也做了“另外的”某种事,即某种非常不同的事。

马丁注意到,一般的天启论实践将“这罪恶的世代”与一个位于或近或远之未来中的“将要到来的世代”放在一起,而保罗却将“这罪恶的世代”与“新创造”并列起来。这种对比非常重要,因为谈论一个“这罪恶的世代”和一个“将要带来的世代”假定了一种次序,而谈论“这罪恶的世代”和“新创造”则毋需这种假定;且在保罗那里是毋需这种假定的。用人们熟悉的基督论语言来说,“将要到来的世代”是“已经”,而不仅是“尚未”。然而不只如此。因为可以这样说,新创造不仅已经“显露”;对保罗而言,关键的天启性事件**已经发生在耶稣基督身上**。

244

那么,如果“这罪恶的世代”与“新创造”并非历史性的连续事件,它们的关系又是什么? 马丁写道:“保罗的天启论之缘起——正如我们在《加拉太书》中看到的那样——在于使徒的确信,即上帝已经通过派遣基督和他的圣灵进入其中的方式,**侵入了这罪恶的世代**”(第 99 页,着重号为马丁所加)。通过突出关于侵入的主题,马丁强调了天启论的宇宙论特征,他相信,这一特征影响了人们对时间

① J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997), p. 97, n. 51. 在这一部分中,马丁的某些评注将会作为插入语在文本中出现。对《加拉太书》文本的翻译来自马丁自己;他对整卷书信的翻译请参见 *Galatians*, pp. 3—10。

② 同上, pp. 99, 98。

的理解。

在一个重要的意义上,宇宙奴役的时间现在已经结束了,且它的结束是**整卷书信的核心主题**。因而,人们也许会认为“过去”已经清楚地结束了,并为“今后”所代替。然而,这幅图景并没有那么简单。保罗毫不费力地从动词 *apocalypto* (“启示”或“天启地启示”) 转向动词 *erchomai*——出现、以及 *expostello*——派来,这一语言学模式表明,对他而言,这罪恶世代的并未完全为一个新创造所替代。二者亦非存在于分离之中……相反,罪恶的世代与新创造动态地相互关联,正如我们……通过侵入的主题已经发现的那样。(99,黑体为本文作者所加)

通常我们会认为,侵入是奴役之终结的开端。然而并非如此——“奴役已经过去。”不仅如此,奴役的时间也已经过去了:整个时间、**整个时间模式**已经被废黜了。这种奴役性时间模式被克服了,或被另一种时间所代替,后者是一个关键的、决定性(因而是天启性的)事件的时间——亦即上帝在耶稣基督中决定性地侵入“这个世界”。正是在这个意义上,“侵入的主题”,或更恰当地说,侵入的**现实**,“动态地”将这邪恶的世代与新创造相互关联起来。“已经”和“尚未”的平衡被打破了。确实具有无法拒绝之合法性的“尚未”,对它的诠释——亦即“尚未”被理解为的具体含义——是在“已经”的语境中进行的! 因此,基督事件自身变成了其他一切被内植于其中的语境。

当马丁谈及“保罗令其成为整篇书信之关键议题的问题:什么时候了?”他所关注的正是这一特殊时间形式的议题(第 104 页,黑体为本文作者所加)。毫无疑问,这罪恶的世代看上去并不像新创造。福音的天启论特征“为它并非可见、可证明的这一事实所强调”(第 104 页)。因此,它“带来了一种认识论的危机。”^①其结果是,我们生活在一种不可能的矛盾性中——它在“万民的哭泣”中获得了发言权。然而,严肃地思考这种矛盾性意味着什么? 当人们将它解释为“已经”

① J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997), p. 104. 又参见 J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1997), pp. 89—110。

和“尚未”的“张力”——正如一种特定的基督教常识所主张的那样——时，也许实际上是化约了这种矛盾性。采取这条路径的理由是非常显而易见的；然而这一常识像多数常识一样，依赖于一种未经检验的形而上学。它假设了一种对时间的空间化（用一种生动的语言表达，即一种时间线），它要求对图式化与控制的想像。在实践中，时间线的严重危害在于它们认可了一种手段与目的的分离——然而基督教伦理学必须确定这样的事实（引用埃吕尔的话说）：

在上帝的工作中，手段与目的是同一的。因此，当耶稣基督到来时，上帝便已经“降临于”我们。这一（天启论的）公式非常准确地表达了目的与手段之间的关系。在其道成肉身中，耶稣基督是作为上帝的手段出现的，为了实现对人类的拯救以及建立上帝国，然而在耶稣基督出现的地方，这一拯救以及这一上帝国也同时出现。^①

什么时候了？也许是我们放弃将基督事件努力置于一种将提供其意义的次序之中的时候了。也许是我们颠倒步骤，将整个时间/历史内植于基督事件中的时候了。这也许正是保罗对宇宙天启论之特殊的、基督论的采纳中所包含的颠覆性含义。^②表明这一点的方式之一，是通过考察《加拉太书》中法庭形式的天启论，后者的声音回荡在大部分西方神学中。正如赎罪的“客观”及“主观”形式一样，它代表了一种特殊的人类中心主义。它依赖于一种关于人类反叛的叙事、一种神圣宽恕的抵消性行动以及一种“当下时间”，在其中，一切都依赖于信仰者对纯洁及教规的遵从。正如德博尔已经表明的那样，这种叙事结构在保罗时代的犹太教传统中非常容易找到。很多人相信，它能够、也应该为了基督教的目标而被采纳；它只是将神圣宽恕的决定性行动从上帝赠予律法转移至上帝赠予基督。

246

现在，这样一种法庭式的天启基督论确实出现在《加拉太书》中。在那里，它与在纯洁/不纯洁以及神圣/凡俗之间所做的二元区分相关联。这样一种基督论确实出现在了保罗的书信中——然而却是作为保罗所反对的对象。它表现为返

① Ellul, *Presence of the Kingdom*, p. 79. 括号中“天启论的”一词以及用“人类”代替“人”一词是我自己所加及所修改。在最后一个部分中，我们将更多地讨论基督的在场。

② 因此，我们投身于一种双重过程：一方面表明宇宙论的天启论出现在《加拉太书》中，另一方面关注关于一种宇宙天启论的一般观念如何为保罗之具体的基督论所转化。

回奴役,而这正是加拉太基督徒被保罗所强烈谴责的“教师”所带至其中的地方。^①如果我们基进地对待保罗的谴责,且保罗确实认为某种基进的事物正处于危险之中,那么,它并非对一种特殊经济的谴责,而是一种对任何将基督事件包含在——将侵入包含在——一种支配性次序或过程中的努力之谴责。在保罗的宇宙天启论观点中,为诸如“纯洁”和“不纯洁”、“神圣”与“凡俗”等词语所引导,便是仍然受与上帝对立的“权力”所支配。这些二分法是奴役的锁链。事实上,这一奴役的陈述形式即便在通常人类理解的范围内,也并非孤立存在的语言。它们的功能是作为各种特殊经济中的元素,亦即正价及负价,通过它们,人们试图主宰他们的命运,然而通过它们,正如保罗现在依据基督所看到的那样,他们实际上是被囚禁者。

暂时停下来思考一下我们自身的当代文化,我们有理由想要知道,真正热爱否定性的人是谁。在20世纪30年代初,瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)写道,人类的“自我疏离已经达到了这样一种程度,即它能够将其自身的毁灭经验为一种最高级的美学愉悦。”^②这段话有其自身的历史语境,然而人们发现,它是在对当代文化中时尚与广告之角色的揭示性研究中被引用的。社会批评家斯图尔特·埃文(Stuart Ewen)早在1932年便发现了这样一种观点,即“现在必须设想‘作为一种肯定性力量的废弃’,一种驱动市场前进的资源”。^③词典将“消费”与“破坏”和“浪费”关联在一起,但在很多例子中,“消费者”已经代替了美国人自我理解的词典中的“公民”。显然,当前经济“秩序”的“健康”依赖于一种很高的消费水平:否定创造了肯定。进步以及历史本身,都变得与一种不断增加的消费能力相关联。为了维持活力——特别是在面对一种逐渐增加的对其全部不可持续性的认识时,以及为了延续已然达到狂热的兴奋水平,广告和娱乐变得愈发刺耳及低俗。^④这一点至少是曾经被启蒙运动所驱逐的天启论图景为何会在当代文化

① Martyn, *Galatians*, p. 98, pp. 117—126.

② Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” in *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), p. 244.

③ Stuart Ewen, *All Consuming Images: The Politics of Style in Contemporary Culture* (New York: Basic Books, 1988), p. 243.

④ 有关这一关联,请参见一部题为“广告与世界的终结”(Advertising and the End of the World)的影片, written and edited by Sut Jhally, produced by the Media Education Foundation, 1998。

中再次肯定自身的原因之一。在这种状况下,本雅明关于一个人将“自身的毁灭经验为一种最高级的美学愉悦”的奇特提法,便是再恰当不过的。

作为否定能力的权力,以及作为创造性的否定,仍在捍卫更大的权力。这正是世界在其中肯定自身的方式。这是历史的创造性力量吗?或者,用保罗的语言说,它是历史自身对我们而言已经变成“权力”之一的证据吗?我认为,后一种可能的真实性已经足够我们提出这样的问题,即一种特定的、混乱的历史观念——同时作为一条中立的时间线以及意义的发生器——是否尚未变成现代神学眼中的梁木。一种对否定性的热爱,以及一种对作为斗争(冲突)的实在/历史的委身,显然能够令人对一种关于上帝在耶稣基督之中侵入历史的基进性理解视而不见。^①因为基督事件不仅是一种为上帝所偶然发起的侵入。**它是上帝自身之实在的闯入。**对侵入的这种理解打破了一种人类理解的循环,后者通过肯定与否定的互动而发展。这正是人们可能被迫称其为一种“全然肯定者的侵入”的事物。

对那些已然将其自身的能力接受为终极实在的人而言——如果保罗是对的话,这意指我们所有人——这样一种侵入必然首先**被经验为否定性的**。而对试图将他们的理解建基于其自身成果的人而言,侵入作为上帝自己不受任何经济或交涉所限制的行动,必然是荒谬且不可理解的。然而——显然,福音的独特逻辑便是“然而!”^②——侵入以及侵入的行动,必须被理解为存在于全然肯定性之中,且自身便是全然的肯定性。否则,它就根本不会被理解为上帝自身之实在的闯入。“因为我和西拉并提摩太,在你们中间所传神的儿子耶稣基督,总没有是而又非的,在他只有一是。”(哥林多后书 1:19)。(我们应该记得,正是宇宙论的形式将天启论理解为善的造物主对一个善的创造的挽回。)这样理解的话,福音之根本的善事实上可以凭借其自身的力量出现。

当然,回避难以应付的现实要求,并将基督教的福音描绘为一种有启发性的、先知般的“理想”是完全可能的。然而,正如史怀哲所充分表明的那样,这是

248

① 参见 Wink, “The Myth of Redemptive Violence,” in *Engaging the Powers*, pp. 13—17。

② George S. Hendry, *The Gospel of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press, 1958), p. 135. 其中,与此最为相关的是“宽恕的生活”(The Living of Forgiveness)的一章(pp. 115—147)。

的。不仅如此,正如狄奥多·阿多尔诺(Theodor Adorno)在一个作为对我们整个探索的解释中所警告的那样,从对“诊断”与“药方”的分析向前:“如果宗教是因为某种其自身真理内容之外的东西而被接受,那么它便破坏了自身。”^①所要求者是一种实在,它既非经济的、亦非终极上无偏差的。所要求者是一个新的实在;而这才是“新创造”的逻辑。

五

人们如何思考这样一种事物?一种进路是诉诸德里达关于“在场”的观念,然而是一种特殊的基督论方式。德里达的大部分早期研究致力于对各种形式的假定“在场”之批判,后者被理解为任何被视为自治的、自足的,且能够以一种直接的、无中介的方式加以理解的实在。哲学中的例子各种各样,既有经验主义者的“感官数据”,又有观念论者的“我”。^②解构表明了关于在场的假设或主张多么普遍,几乎无处不在。然而解构亦表明了对在场的渴望多么普遍:一个其早期著作很少解释的现象。究竟一个被普遍分享的渴望应该被当作全然的反常而被忽视,还是它拥有某种尚未被揭示的重要性?在德里达最近的研究中,沿着这一路径的反思出人意料地凸显了宗教已经浮现的突出地位。^③无论在德里达那里如何,很显然的,就《诗篇》本身而言,它呼唤一种特定的在场——上帝荣耀的显明:“诸天表明他的公义,万民看见他的荣耀”(诗篇 97:6)。基督教传统将这些篇章与基督联系起来。“我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光”(约翰福音 1:14)。它肯定了在基督之中,人们与上帝之真正的在场相遇。

它亦主张,这种在场是以一个被拒绝、被辱骂及被钉十字架的人的形式“隐

① Theodor W. Adorno, “Reason and Revelation,” in *Critical Models: Interventions and Catchwords* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 139. 作为一个对神学在现代时期之文化—观念条件的简要分析,阿多尔诺的论文在我看来是无人可及的。

② Jacques Derrida, *Positions* (University of Chicago Press, 1981), p. 26.

③ 例如,可参见 Jacques Derrida, *The Gift of Death* (University of Chicago Press, 1995)。有关一种对德里达思想中这一发展的诠释性概述,请参见 John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997)。

匿”起来的。在思考这一对在场与隐匿的双重见证时,德里达关于在场的观念证明自身是有用的。它令我们能够(虽然德里达自己也许不会鼓励我们)区别某物作为自身的在场、与在**“在场”模式中的在场**(being present in the mode of “presence”)。^①正是克尔凯郭尔称之为“美学的”事物之本质合并了这两者;并假定任何值得为之费心的神圣在场都会将自身显明为某种明显不同寻常的事物。在谴责这一自以为是的假设的同时,克尔凯郭尔的约翰尼斯·克利马库斯(Johannes Climacus)写道:“如果上帝采取了一种,例如说,一种稀有的、巨大的、有着红喙的绿鸟这样的形式,它栖息在一棵位于堤岸的树上,而且甚至可能以一种闻所未闻的方式鸣叫,那么我们爱好派对的人们当然会注意到它。”^②基督教要求我们具有一种发现“仅仅”以非直接形式存在之事物的能力。巴特亦在其《教会教义学》(*Church Dogmatics*)的一个重要章节中提到了类似的观点,他绝对坚持神学必须尊重“首要客观性”与“次要客观性”之间的区别。首要客观性是上帝对上帝自身的认识,或上帝对上帝自身在真正作为三位一体的原始实在中的“在场”。然而,上帝对上帝自身的在场是一回事,上帝对有限的人类造物的在场又是另一回事。后者的发生是非直接的,其方式是通过其他某个有限实在,诸如圣经或拿撒勒的耶稣这个人。对有限的人类的启示,总是以一种有限的方式发生。^③然而,在捍卫这一点的同时,巴特马上补充了一种令人吃惊的肯定。次要客观性“与首要客观性的差别并不在于一种较少程度的真理,而在于其适合于我们这些受造物的特殊形式。”^④

① 里敕尔写道,基督“拥有其自己的在场模式”(Ritschl, *Memory and Hope: An Inquiry Concerning the Presence of Christ* [New York: Macmillan, 1967], p. 230)。亦参见 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 27—34; Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 33—34. Lowe, “Bonhoeffer and Deconstruction: Toward a Theology of the Crucified Logos,” in Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh, eds., *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), pp. 207—221, and Lowe, “Hans Frei and Phenomenological Hermeneutics,” *Modern Theology* 8(1992), 133—144。

② Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments,” Volume I: Text* (Princeton University Press, 1992), 133—144.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, part 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), p. 16.

④ 同上(黑体为本文作者所加)。

有限——却非程度的不同！在这种关于启示的观念与保罗对上帝侵入这个世界的宣告之间，存在着一种一致性。正如我们已经注意到的，上帝的侵入并不仅仅属于上帝，或在某种偶然的意义上来自上帝；它是上帝自身的实在——进入这个世界。这就是使之具有天启意义的东西；这就是使之成为**独一天启**的东西：上帝的荣耀已经显明——即全然的肯定性。然而，它是以一种上帝自己选择的方式显明的，即以一个人被钉十字架的方式。马丁将保罗所说的上帝在耶稣基督之中的“来临”以一种非常真实的意义指向了宗教的终结（参考法庭天启论）。^①这里，保罗的天启论福音仍然是隐约呈现的，不易被理解。然而，如果“这罪恶的世代”实际上是被一种宗教谬见所抓住，且这种宗教幻想属于巫术—美学之假设的一部分，即如果上帝出现，那么必然是以一种在场的形式，那么它便需要被理解。这种巫术—美学的假设产生了一种被经常使用但却不受质疑的幻象，即只要我能参与这样一种在场——如果我能经验到它，如果我们与之结合——那么我在事实上便会被救赎：一种通过美学上的吸收而被救赎的谬见。

这便是“这个世界”的自我吸收的救赎论。在一种类似于我们自己的个人主义文化中——更不用说我们自身罪的状况，保罗的宇宙天启论的伟大礼物在于，借助它，关于我的特殊救赎的整个问题都被取消及放弃——*aufgehoben*，如果你愿意的话。比我是否被救赎或如何被救赎更重要的问题，是救赎**已经到来**的天启论事实。万民的哀号已经被回答的事实。过分关注我们自己的救赎（或者整全性）实际上会阻碍我们——如果我们是被赦免的群体——理解救赎所是的“宇宙性”事件。*Charis*，即爱，并非只是福音的一种结果；它表明了一种对自我之根本性的取代，而这完全内在于对福音的认知中。它事实上是好消息的一部分，在其中，救赎的故事并未以我为中心。这个故事并未以任何我们试图令其成为人类中心的方式而成为后者。相反，它关注的是**属于终极实在的事物**，一切受造的来源与中心：上帝之超越一切的荣耀。

在一开始，我们期待对传统的“他者”的寻求最终会走向传统的“他者性”。当思想和宗教采纳了一种肯定与否定的经济时，当我们内心已经屈服于否定性的权力时——否定性的权力，本雅明的美学天启论——“给予荣耀以”一个作为荣耀存在的上帝（在一种最直白的解释中，这意味着一个作为全然肯定性存在的

^① Martyn, *Galatians*, p. 116.

上帝)是一个奇怪的、不切实际的概念。一种宗教的比喻是将上帝的全然肯定性解释为“纯粹性”,并试图将不纯粹者从神圣的领域中驱逐。正如德里达已经表明,这些努力带来了压抑的回归。我们希望的是,我们能够拥有正确的认识,不是去推销一种丝毫不谈论(例如)赎罪、交换以及替代的后现代基督论。(这同样适用于抹去一切战争比喻的努力。)相反,重要的是这样一种语言应在其要求成为具有包容性的语境这一点上保持开放。重要的是一种警惕性,它持续地将其语言重新置于这种超越一切语境的“语境”——唯愿公平如大水滚滚,使公义如江河滔滔^①——亦即上帝的侵入之中,上帝在耶稣基督中的胜利到来。“受割礼不受割礼都无关紧要,要紧的就是作新造的人”(加拉太书 6:15)。

重要的是,人们应该知道在其内心之中,即使当我们写作及阅读神学时,这罪恶的世代对人类,亦即上帝的儿女,做了什么。也许甚至伤害了他们的灵魂。了解这一点,即是被卷入对公义的哀求。而正是这一哀求,万民的哀求,才是基督论的恰当绪论。^②

① Amos 5:24. 参见 Martin Luther King, Jr., *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed. James Melvin Washington (San Francisco: Harper-Collins, 1986), p. 282, 以及其他地方。

② 在此意义上,詹姆斯·科恩(James Cone)对有特权的白人基督徒必须“变黑”的坚持是正当的,它不仅是一种伦理上的团结一致的行动,更是为了理解福音的含义。参见 James H. Cone, *God of the Oppressed* (San Francisco: Harper & Row, 1975)。

第十五章 教会论

斯坦利·J. 格伦茨(Stanley J. Grenz)

神学是对一个特殊信仰群体的信仰与价值、象征之意义的确定、描述和阐明。**基督教神学**的使命是说明位于(或应该位于)基督徒群体核心的“信仰拼图”。这一拼图由相互联结的教义组成,它们共同形成了基督徒看待世界的特殊方式。作为结果之一,基督教神学在本质上是“教会教义学”——引用卡尔·巴特的著名描述来说。

虽然基督教神学在此意义上一直都是“教会教义学”,然而“教会教义学”之教会的维度在后现代语境下甚至变得更为重要。在一个以多元群体的出现、且每个群体都塑造着其成员的身份为特征的世界中,基督徒群体作为表达了将神圣者为人类设立的目标视作成为三一上帝之形象的承载者这样一种神学观点的人,具有了一种新的、潜力巨大的神学重要性。

这一章的目标是提出一种能够应对后现代挑战的对教会的理解。一种后现代基督教教会论的核心是教会作为群体的观念。更具体而言,基督教会是一个具有某些特定特征的特殊群体。接下来的几页内容将勾勒出一种教会论,它通过将教会首先视为一个一般的群体、继而将其视为一个“有记号的”群体的方式,将后现代与群体主义的洞察结合在一起。

后现代处境的最重要特征之一,是所谓的“关系转向”(turn to relationships)。与现代晚期支配性的思想形式相反,今天人们普遍承认,人类在根本上是社会性的造物,因此个体所感受到的空虚永远无法为大量的财产所填充,而只能在与他人的关系中被填补。从一种基督教的角度看,当代对关系的关注并非一种误导。即使人类对整全性的要求最终只能通过与上帝的关系才得以满足,然而属于上帝却紧密关联着对群体的参与或——更具体地说——在教会这一基督使徒的团契中的成员身份。

一、当代思想中的群体观念

在最近一些年中,群体(community)已经成为一个热门话题。像所有这类词语一样,它不认同任何单一的、所有人都同一的定义。即使是新群体主义思想家,在使用这一概念时表达的也并非是同一种含义。处理这一观念的任务被这样一种认识进一步复杂化了,即人们可以同时是几个不同群体的成员,^①因此群体的界限是不固定的、重叠的,甚至是相互缠绕的。虽然有这些潜在的削弱性困难,但正确理解这一概念在神学上是极为有益的。

根据当代社会学家的观点,对所有活动中的群体而言,一些关键的特征是确定的。首先,一个群体由一群有意识地分享一个相似参照系的人所组成,^②这一参照系使他们倾向于以一种相似的方式理解世界,通过相似的眼镜来“阅读”世界,^③以及使用相似的语言和象征性建筑材料来建构他们居住于其中的象征性世界,即使群体的成员在使用其不同的建构世界的象征时所表达的并非同一种含义。其次,在所有群体中均发挥作用的是一种群体关注,^④它在成员中唤起一种共享的群体身份意识,这些成员的注意力因此被引向群体。部分是由参与者在共同使命中持有的信念所培养出来的群体身份,在群体的成员之间促进了一种团结一致。^⑤不仅如此,群体关注要求一种对参与关于什么构成了群体身份的持续讨论的共同兴趣,而不是令群体成员之间意见的统一与一致成为必需。^⑥群体

① Amitai Etzioni, “Introduction: A Matter of Balance, Rights and Responsibilities,” in Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), p. xv.

② 同上。

③ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Anchor Books edn (Garden City, NY: Doubleday, 1963), pp. 63—64.

④ Arthur J. Dyke, *Rethinking Rights and Responsibilities: The Moral Bonds of Community* (Cleveland, OH: Pilgrim, 1992), p. 126.

⑤ Derek L. Philips, *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought* (Princeton University Press, 1993), p. 17.

⑥ Robert N. Bellah, Community Properly Understood: A Defense of “Democratic Communitarianism,” in *The Essential Communitarian Reader*, p. 16.

的第三个特征是“个人关注”，它对群体方向有所平衡。就成员从群体中获得个人身份而言，群体在塑造其参与者方面是一个关键因素。^①这第三方面让我们看到，群体的核心功能，即其在身份塑造中的角色，构成了教会论的目标。

在对个人身份之塑造的群体主义解释背后，是关于自我依赖于群体这样一个命题。乔治·赫伯特·米德(George Herbert Mead)引用了一位著名前辈的观点，认为意义不仅是个体事物，更是人际间的或关系性的事物，而心灵不仅是个体现象，更是一种社会现象，^②因此，自我——成熟的个性或人的个体身份——是社会的产物。^③根据米德的观点，人的发展是社会互动过程的产物而非个体性存在自身(*sui generis*)，因为心灵、批判思维以及一种对自我的认识都是通过参与群体而得到发展的；或者，正如约西亚·罗伊斯(Josiah Royce)所言，人们在社会中的他人的持续影响下获得了自我意识。^④

最近，诸如阿拉斯代尔·麦金太尔等哲学家，将这些关于自我的理解与叙事理论关联了起来。像当代叙事思想家一样，麦金太尔主张人是讲故事者。^⑤人的身份是通过讲述一种个人叙事而发展的，与这种叙事相符时，人们的生活便是“有意义的”，^⑥而且这些个人的故事与更大的群体之故事^⑦——亦即群体的叙事紧密关联。

乔治·斯特鲁普(George Stroup)为个人身份的叙事理论及其与群体的关系提供了一种更充分的论述。^⑧斯特鲁普的理论是，当一个人从她的过去选择特定的事件，并将其作为一种解释其整体生活之意义的基础时，身份便产生了。个人身份的创造不仅来自个人生活事件的“真实数据”或“编年记录”，而是要求一种

① Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edn (Cambridge University Press, 1998).

② George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, ed. Charles W. Morris (1934; University of Chicago Press, 1962), pp. 118—125.

③ 同上, pp. 144—164。

④ Josiah Royce, *The World and the Individual* (New York: Macmillan, 1901), p. 261.

⑤ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edn (University of Notre Dame Press, 1984), p. 216.

⑥ 有关这一问题，亦可参见 Robert N. Bellah, Richard Madsen, and William M. Sullivan, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Perennial Library edition (New York: Harper & Row, 1986), p. 81.

⑦ MacIntyre, *After Virtue*, pp. 216, 221.

⑧ George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (Atlanta: John Knox, 1981), pp. 101—108.

“诠释性框架”，它提供令编年记录产生意义的“情节”。诠释性框架同样无法从人们自身生活的数据中获得；相反，它产生自人们的社会语境或“传统”。^①正因如此，斯特鲁普总结道，个人身份从来都不是一种私人的现实，而是具有一种群体因素；它由个人在其中作为参与者的群体所塑造。这样一个群体通过传递塑造个人身份所必需的群体叙事，而为“自我”的塑造作出了贡献。

群体之身份赋予的维度促使诸如尼斯比特(Nisbet)及佩林(Perrin)等社会学家提出了所谓的“参照群体”(reference group)，^②亦即“在塑造他对于一个既定问题的态度、信念与价值时，或在塑造其行为时，个人有意识或无意识‘诉诸’的社会群体或范畴”。^③虽然每个人在一个特定的时刻都是各种不同群体的成员之一，但只有极少数能够在这个词的完整意义上成为她的参照群体。作为(至少是暂时)一个人之终极参照群体的群体，才是她从中获得其根本身份的特殊群体。

群体作为一种参照群体的角色，与其能够同时塑造一种与过去和未来两者之关联的能力，并因此成为约西亚·罗伊斯所指的一种“记忆的群体”以及一种“希望的群体”是分不开的。^④一个群体便拥有一段历史；事实上，它在一种重要的意义上是由这段开始于过去、并延伸至未来的历史所建构。这一“建构性叙事”并不将时间仅仅视为一种在性质上无意义的感知之持续流动。相反，在讲述其故事时，一个群体带着一种超越的意识强调当下——这天、这个星期、这个季节、这一年，并因此将时间呈现为一个有意义的整体。^⑤

建构性的叙事伴随着一个令群体产生的原初事件开始于“最初”，且它包含了标明其后续轨迹的重要里程碑。^⑥然而，比仅仅重述过去发生的事更重要的是，对过往建构性叙事的叙述，将当代群体置于了将他们的祖先建构为这一特殊群体的原初事件中。叙述的行动在当下将群体重构为一个跨越时间的群体传统在

① 在这里，斯特鲁普在本质上认同社会建构主义社会学家的观点。例如，可参见 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1969), p. 20.

② Berger, *Invitation to Sociology*, p. 118.

③ Robert Nisbet and Robert G. Perrin, *The Social Bond*, 2nd edn (New York: Alfred A. Knopf, 1977), p. 100.

④ Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, 2 vols. (New York: Macmillan, 1913), II, pp. 50—51.

⑤ Bellah, et. al., *Habits of the Heart*, p. 282.

⑥ 同上, 152—155.

当代的具体化。

256 群体的历史并未在过去终止,而是延伸至未来。其结果是,群体令其成员的目光转向未来,期待群体的延续乃至进一步的发展。群体不仅认识到它正在走向一个仍在它前面的理想,更重要的是,它期待地展望理想或“终末的”未来,在那时,群体的意图与目标——*telos*——将会完全实现。这种对一个辉煌未来的盼望作为一种对其成员的持续告诫,将群体的洞察表达于当下。

群体的建构性叙事为当下的生活提供了一个超越的有利位置。它将一种性质上的意义赋予时间与空间,并在群体成员存在于他们的世界时将其赋予他们。被讲述的叙事为当下的实存提供了一种可信的解释,因为它提供了支配性的主题,通过这一主题,群体成员得以将他们的生活以及历史之中的此时此刻视为超越任何特殊“现在”的时间长河的一部分。同样,它亦提供了一种意义的语境,这种语境允许成员将其个人的渴望与一个更大的整体联系起来,并看到他们作为对整体贡献的努力。以这种方式,当群体重述其建构性叙事时,其作用是作为一个“诠释性群体”——借用罗伊斯的话说。^①

建构性叙事的讲述通过人类学家称为“强化仪式”(rites of intensification)的神圣的实践而被强调。根据格伦兰(Grunlan)和迈耶斯(Mayers)的观点,这些仪式“令群体聚集一处,增加群体的团结一致,并强化了对群体之信念的委身”。^②这些“委身的实践”定义了群体的生活方式以及维持群体活力的忠诚与义务的形式。^③对这些行动的参与巩固了为群体成员所感受到的“群体”情感。^④

二、群体与教会

虽然群体的语言带有特定的局限,但教会确实形成了一个独特的社会群

① Royce, *The Problem of Christianity*, II, p. 211.

② Stephen A. Grunlan and Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, 2nd edn(Grand Rapids: Zondervan, 1988), p. 222.

③ Bellah, et. al., *Habits of the Heart*, pp. 152—154.

④ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*(New York: Basic Books, 1966), p. 48.

体,^①并且它表现出了一个群体的基本特征。这一观察提出了教会论的核心问题:教会是什么?或者,教会是如何构成的?

1. 教会的结构

启蒙运动的标志之一,是个人主义或社会原子论产生了现代的社会及政治理论,其将国家视为自治的自我自愿进入一种“社会契约”,以获得特定的个人利益的产物。唯意志论的契约论在下面的理论中发现了其教会论的对应者,它将教会视为个人的自愿联合,他们作为信仰者的实存先于他们在会众中的在场,在其中,每个人之身份的建构被认为先于他们共同组成教会。根据这一模式,并非教会建构了其成员,而是教会**被**信仰者所建构,这些信仰者被视为完全的“属灵自我”,先于、且脱离他们在教会中的成员身份。反过来,教会是一个彼此之间达成“契约”、以形成一个属灵社团的个体基督徒的集合。^②为了给这种契约论的观点提供神学理由,一些思想家诉诸真正的教会是一切时代的所有信仰者的不可见的集合这一观念,以同作为其局部的、制度化表达的可见教会进行对比。^③

当被恰当理解时,一种契约的教会论可以成为信徒皆祭司原则的有益体现。然而,在个人主义的推动下,契约论的观点很容易贬低教会的价值。它轻易便将基督使徒的群体化约为仅仅是罗伯特·贝拉(Robert Bellah)所谓的一种“生活方式的飞地”,一个由个人所形成的社团,他们通过其在特定宗教实践方面的共同旨趣联合起来,并相信在一个基督徒群体中的成员身份有助于他们的个人益处。正因如此,关于“教会在什么意义上——如果有的话——是一个群体?”的问题,作为也许是教会论的核心问题出现在了后现代语境中。

上面提到的社会学观点为将教会理解为群体提供了一个很好的角度。它得出的结论是,教会并不仅仅是其成员的集合,因为它是一群浸透了一种特殊“建

① Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 93—102.

② 布劳施(Donald G. Bloesch)是这些思想家的一个例子,他们哀悼福音主义对教会论的“可怕忽视”,他相信,这部分归因于对个体决定的强调,因为福音派给予信仰决断、而非培养以优先性。Donald G. Bloesch, *The Future of Evangelical Christianity* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), p. 127.

③ 一个明显的例子,可参见 Robert P. Lightner, *Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1986), pp. 228, 232.

构性叙事”的特殊的民。建构群体的圣经叙事由原初的过去延伸至终末的未来，提供了诠释性框架——亦即叙事的情节，通过它，成员在其个人及群体的故事中发现意义。因为它将当下与上帝恒久不断的行动关联起来，通过它的叙述，群体的成员在他们的个人生活与某种更重要的事情——某种超越的事情——亦即圣经的上帝在历史之中的作为之间，发现了关联。

作为这种共享叙事的结果之一，信仰者感受到一种彼此之间特殊的团结一致。在教会的语境中，这种团结一致出现在团契、扶持以及鼓励等实践维度中，而成员则通过他们与彼此之间作为一个群体的民的关系而发现这些实践维度。且在这一过程中，教会变成了丹尼尔·米格利奥雷(Daniel Migliore)所谓的一种“另类群体”，它“给予世界盼望的理由”。^①总之，正如詹姆斯·麦克伦登所简要表明的那样，教会这样一个群体，它被理解为“共享一种用故事讲述出来的关于顺服地服侍基督，以及同基督一起顺服服侍的生活”。^②

2. 群体与圣经叙事

正如社会学洞察正在设想的一种基督教教会论能够有所帮助一样，对社会学的采纳不能退化成为一种新的基础主义。这种退化发生在对作为群体之教会的论述以某种被称为“群体”的一般现实开始——后者被认为可以通过对世界的客观观察而被发现，继而令教会符合这一声称是普遍的人类现象，好像基督的群体是某种更一般的现实的一个特殊例证。这种“社会学的群体基础主义”假设了社会学的优先性，它以典型的现代主义形式被视为一种客观的科学，能够为神学的反思与建构同时设立议程及方法论方向。

神学与社会理论之间的本体论关联事实上走向了相反的方向。正如约翰·米尔班克富有洞察力地宣告的那样，神学“自身便是一种社会科学，且对途经这一暂时世界的、朝圣途中的另一座城中的居民来说，神学是科学的皇后”。^③因此，神学而非作为一门科学学科的社会学，必须作为谈论作为群体之教会的终极基

① Daniel Migliore, *Faith Seeking Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 192.

② James William McClendon, Jr., *Ethics: Systematic Theology Volume 1* (Nashville, TN: Abingdon, 1986), p. 28.

③ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 380.

础而出现。因此,教会是一个群体,并非因为它反映出为社会学所提出的特定特点,而是因为它在神圣的计划中拥有一个特殊角色,根据圣经,这一神圣计划的核心是群体的建立。

作为一个整体来考虑,圣经断言上帝的计划指向了产生群体的目标。圣经的戏剧开始于伊甸园,上帝注意到了第一个人的孤独,因此认为“那人独居不好”²⁵⁹ (创世记 2:18),用社会学家戴维·莱昂(David Lyon)的话说,即“社会性与相互依赖是人之存在的一部分”。^①神圣者的回应只有在未来、伴随着新天新地的伟大景象才能到达其顶点,在其中,人们一同生活于和平之中,自然实现了其养育地球上一切居民的目标(启示录 22:1—3),但最荣耀者莫过于上帝与人同住(启示录 21:3)。因此,上帝的终极目标并非将一种个体信仰者的集合转移至一个“超越天空”的孤立领域。相反,我们人类的命运是群体性的。事实上,圣经作者始终坚持以社会性而非个人性的语言来呈现我们永恒的居所:它是一座伟大的城(启示录 21:9—21),它包含了很多住处或房间(约翰福音 14:2),它由许多不同的居民所组成(启示录 7:9—10),等等。

位于上帝在历史中的行动之核心的群体目标,是揭示于救赎史之焦点中的基督事件。耶稣是人类的典范、成为我们应该成为谁的启示,并且耶稣所启示出的图景聚焦于与上帝及他人之关系中的生活。不仅如此,耶稣并非为了他自己的缘故而满足发现上帝这一私人的呼召,而是为了人类的缘故顺从其天父的意志。因此,在他的死亡中,他令自身承担起所有人的罪,而他从死中复活则是为了通过我们与他的联合而将我们带至永生。因此,正如戴维·弗格森(David Fergusson)所强调的:“个人最终必须依据他或她在上帝之国中拥有一个指定的位置而被理解。因此,上帝管辖下的群体是所有个体生命的目标。”^②

不仅如此,圣灵的工作也将群体的建立包括在其视野中。圣灵在五旬节的浇灌指向了建立一群由犹太人和外邦人彼此和好所组成的新的民族(以弗所书 2:11—22)。在当下的时代,圣灵正在聚集起一个超越所有人类界限的民族——一个来自所有民族及社会经济地位、由男性及女性一同组成的民族(加拉太书 3:28)。

① David Lyon, *Sociology and the Human Image* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1983), p. 128.

② David Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 1998), p. 157.

基督已经完成的工作与圣灵的当下工作意味着,唯有在人类历史的终局才能达至完满的终末群体,已经以一种局部的、但却是真正的方式出现了。虽然这一当下的现实采用了几种形式,但其焦点却是基督的追随者之群体,亦即教会。

3. 教会论与人类群体

圣经的叙事不仅提供了从其出发谈论作为群体之教会的角度,伴随着基础主义的终结,它更为基督教神学理解任何人类社会团体中的真正群体维度提供了标准。它提供了观察一切人类社会团体的镜头,这些团体包括一切提出群体的要求者——从非常不正式的到高度体制化的。^①因为一切人类关系都将从追求真正群体的角度加以衡量,所以,基督教神学对任何社会团体的理解,都是依据其作为一种对指向人类参与上帝为创造所预备的命运之道路所作的贡献、预期或指引。

不仅如此,透过一种基督教神学的教会论来观察,令我们能够认识到,人们所参与的不同社会团体均尚未成为上帝所塑造的群体。在与神圣群体的对比中,一切人类关系都仅仅是“派别的、部族的实存”——引用斯坦利·豪尔瓦斯的描述来说。^②群体在当下的失败令我们认识到,真正的群体永远是一种终末的理想,引用尼布尔(Niebuhr)著名的说法,即一种“不可能的可能性”。这一认识应该减少我们对我们在此时此刻能够经验到的群体的深度的期待,且它应该阻止我们太过随便地谈论我们在当下建构真正群体的能力。^③我们在圣灵的指引下努力完成建构群体的使命,但与此同时,我们期待地等候上帝完成将作为整体的创造、特别是上帝的民带至群体之完整性的欢愉中这一神圣工作。

三、教会作为一个“被标记的”群体

在圣经关于上帝的叙事的具体化建立群体的同时,教会自身便是一个群体,

① Nicholas Lash, *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (London: Darton, Longman and Todd, 1981), p. 75.

② Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Ethic* (University of Notre Dame Press, 1981), p. 92.

③ Lash, *Matter of Hope*, p. 75.

且它为它的成员建构了参照群体。以这种方式,教会的作用在于它塑造了一群特殊的——或“属神的”(彼得前书 2:9)子民,一群以特定特征为标志的民。

1. 教会的标记

《尼西亚信经》留给后人的遗产,亦即通过诉诸四个形容词来描述教会的做法,很快变成了教会论问题的标准路径。因此,教会常规地被描述为“唯一(one)、神圣(holy)、大公(catholic)以及使徒的(apostolic)”。^①

在中世纪,神学家们已经断言以罗马为中心的可见体制包含这四个形容词。^②从这个观点来看,唯一性意味着令一切信仰者服从同一个属灵裁判权及训导教权。大公性意味着遍及整个世界的唯一教会共享相同的信经、崇拜以及教会法典体系。神圣性关注的是可见群体的生活,特别是培养神圣性之手段的圣洁性,诸如圣礼制度以及一个不可错的教权之道德指引。而使徒性指的是牧职的合法承继,以及它们为罗马所认可。^③

虽然宗教改革者们接受了信经的标志作为教会的标记(*notae ecclesiae*),但他们却并未将关注点集中在这四个形容词上。在他们的考量中,这样一种诉诸不能解决教会论的难题,因为将教会本质描述为唯一、神圣、大公以及使徒的,事实上并未说明在哪里可以找到真正的教会。^④为了寻找这个问题的答案,宗教改革者们转向了另外两个标记,他们认为其更适合做可见形式之真正教会的决定性特征:圣言(word)及圣礼(sacrament)。引用加尔文著名的表述来说:“无论我们在何处看到上帝的圣言被宣讲及倾听,而圣礼依照基督的设立被施行,毋需怀疑,那里便是上帝存在的教会。”^⑤

这种对圣言及圣礼的关注重建了对地方教会的强调。而这反过来令宗教改革者的教会论脱离了中世纪罗马天主教对教士的强调,后者曾经有效地贬低了

① “The Constantinopolitan Creed,” in *Creeds of the Churches*, ed. John H. Leith, 3rd edn (Atlanta: John Knox, 1982), p. 33.

② Avery Dulles, *Models of the Church*, Image Books edn (Garden City, NY: Image Books, 1978), p. 133.

③ 同上, pp. 133—134.

④ Paul D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 8.

⑤ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., ed. John McNeil, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 4. 1. 9.

聚会的团契之价值。根据惠尔(J. S. Whale)的观点:“对新教而言,信仰者的群体是教会的构成性本质;及它的根本条件(*sine qua non*)。没有信仰者的团体(*societas fidelium*)——亦即一个由那些在圣灵中聚集以及被爱所联合的人们所组成的团契,教会的信仰、崇拜及生活便是无意义的。”^①将宗教改革的推动与前一部分的成果关联起来便得出了这样的结论:教会是围绕着圣言和圣礼聚集起来的群体。

2. 教会作为圣言与圣礼的群体

在根本上,教会是圣灵工作的产物。然而,圣灵是通过圣言和圣礼创造了群体。圣灵通过借助圣言说话而创造了群体。通过在圣经文本中以及借助圣经文本说话,圣灵创造了一群悔改的民,即一群放弃了他们原来的生活、以便居住在一个以作为圣言的耶稣基督为中心的、新的终末世界中。正因如此,教会是一群浸透着一种特殊“建构性叙事”——亦即圣经关于上帝将造物带至其神圣预期目标的叙事——的民,而不仅仅是其成员的集合。因此,教会是一个悔改者的群体,因为圣经叙事为其参与者提供了诠释性框架,他们通过这一框架能够分别及共同发现其作为“在基督之中”者的身份,并且他们通过它来观察生活与世界。

在对圣言的宣讲中,圣灵参与了神圣群体的建构工作。虽然它是圣灵的工具,但这种宣讲在根本上是被视为一种参照群体的教会的活动之一。当信仰群体重述将其建构为一种民的圣经叙事时,它将诠释性框架——叙事情节——带给其成员,他们通过它得以在其个人及群体故事中发现意义。通过他们与被这种叙事所建构的群体的关联,信仰者发现其生活与圣经的上帝在历史中的活动相关联。不仅如此,通过宣讲圣经关于上帝在以耶稣基督为中心的历史中活动的叙事,教会变成了一种聚焦于圣言并围绕着圣言聚集的民。

正如我们在上一个部分已经注意到的,一个活动中的群体并不仅仅重述其建构性的叙事。相反,在群体生活中,“圣言”通过神圣的实践、“强化仪式”或“委身实践”而被强调。^②这一观察指向了宗教改革关于“圣言与圣礼”这一对特征中

① J. S. Whale, *Christian Reunion: Historic Divisions Reconsidered* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 25—26.

② Bellah, et al., *Habits of the Heart*, pp. 152—154.

的“圣礼”一方。正如自奥古斯丁以来的很多基督教思想家所主张的那样,洗礼和圣餐是可见的讲道;它们建构了被象征性宣讲的上帝的圣言。^①更具体而言,这些行动是基督教群体的建构性叙事之可见的、象征性的表现。通过将参与者与其核心是耶稣的生活、受难与复活以及差遣圣灵的圣经叙事关联起来,这些行动连同圣言的宣讲一起,在圣灵的塑造身份及建立群体的工作中发挥作用。 263

洗礼与圣餐是可见的讲道,在其中,它们以一种戏剧性、象征性的方式叙述了基督徒关于“神在基督里叫世人与自己和好”(哥林多后书 5:19)的宣告。为了这个目标,这些实践充当了鲜活的记忆,回忆起基督为了人类所成就的工作。然而,它们的意义不仅是记忆性的。参与这些行动促进了对救赎事件的象征性参与,而救赎事件塑造了基督徒作为与基督联合的个人身份的基础。作为可见的讲道,委身的行动象征性地将信仰群体带至叙事的过去。通过这些象征,信仰者重演了基督的死亡与复活的故事以及他们自身的悔改,亦即他们个人与基督一起的死亡与复活。因此,圣灵在他们的内心强烈肯定了他们作为在基督里的新人的身份(哥林多后书 5:17)。

圣灵所带入视域中的不仅是叙事的过去,还有终末的未来。这些行动象征性地宣告了上帝有一天将会完成神圣创造工作的应许,但更重要的是关于这一完成将建构信仰者、信仰群体,乃至一切造物之真正身份的应许。洗礼和圣餐不仅宣告了这一真理,通过这些行动,信仰者更象征性地参与了这一伟大事件,作为参与者,他们在当下的片断中庆祝一个未来实在的辉煌圆满,而后者已经通过圣灵在他们中间并世界上运作。

总之,“圣礼”与“圣言”是内在关联的。洗礼和圣餐组成了对福音叙事的生动的、象征性的宣告。正如对圣言的宣讲自身一样,它在圣礼中的象征性表达将当代信仰群体与他们所再现的圣经故事关联在一起。当参与者象征性地经验到基督的死亡与复活的基础性事件,并聚集于上帝未来的图景中时,他们的生活便与上帝之创造—救赎的行动关联在了一起,而关于后者的叙事则是历史的情节。反过来,这一超越的立足点变成了圣灵令群体有能力完成在此时此刻作为终末群体、在其与基督之联合的基础上生活这一使命的媒介。 264

^① Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 4. 14. 4.

3. 地方教会与普世教会

以这种方式将教会视为群体,表明了教会如何在本质上既是地方的,又是普世的。教会首先是地方的,因为正是在地方的团契中,信仰者共同虔诚地围绕在圣言和圣礼周围。正是在信仰者的地方团契的语境中,圣经的叙事被宣讲及用礼仪来表达。

与此同时,建构性的圣经叙事既非任何一个地方教会的发明,亦不为其所独有。毋宁说,它是一个共享的故事,一个属于所有那些在任何地方围绕圣言和圣礼而聚集者的故事,亦因此是一个超越所有地方教会的故事。不仅如此,被宣讲的圣言以及被施行的圣礼亦超越了地方性集会,因为它们属于每个由虔诚信仰者组成的地方教会。因此,叙事及其在圣言与圣礼中的宣讲之共享性,不仅令很多信仰者聚集于一个地方教会之中,它亦令每个地方性的信仰者集会同所有其他虔信者的地方教会联合起来。正因如此,围绕圣言与圣礼聚集的、在根本上是特殊的地方性集会的教会,却同时超越任何一个地方教会以及所有的地方教会。

四、教会作为以传道为标志的群体

尽管他们强调圣言和圣礼,宗教改革者们仍然同意真正的教会是以合一性、神圣性、大公性以及使徒性为特征的。然而,他们将这四个特征更多地视为应被追求的终末性目标,而不是可以为现世的教会所能实现的属性。^①在此意义上,这四个形容词对宗教改革者而言变成了隐匿于教会制度中的真正教会的本质标记,因而亦是教会在其不可见之圆满中的属性。然而,如果这些标记的“理想”状态被允许得出这样的结论——即它们是为某种不可见的、与这个世界中的教会完全分离的教会所独有的特征,那么教会论便会走入歧途。

1. 信经的标记与传道的教会

它们的终末方向意味着,教会的信经标记应该被视为在本质上是动态的,而非静态的。不仅如此,它们提出了为上帝的民所共同承担的使命,而不是描绘任

^① Avis, *The Church in the Theology of the Reformers*, p. 8.

何一个特殊制度的特征。对这些标记的动态理解很快促进了一种宣教学的教会论,它在根本上产生自三一上帝在世界中的使命,因此亦产生自一种对教会之使徒性的诠释,即宣告教会是与福音一起被差遣(来自希腊文 *apostello*, 意指“差遣”)至这个世界,并因此在其本质上是一个传道的教会。^①

宣教学者查尔斯·范恩根(Charles van Engen)进一步发展了这一洞察。他主张,这些标记最好被理解为副词而不是形容词,从而抓住教会对其传道使命之信实的动态特征。在他的看法中,教会的标记将教会的传道事工描述为合一(unifying)、圣化(sanctifying)、复合(reconciling)以及宣讲(proclaiming)。^②“信仰与我们的文化”(Faith and Our Culture)工作小组提供了另外一种有益的观点:这四个标记应该以相反的顺序排列。因此,传道的教会被呼召成为一个“宣讲、复合、圣化以及合一的”群体。^③这一秩序上的颠倒,成为了对教会传道使命及其最终目标之方向的提醒。

从这个角度来看,四个信经标记绘出了一幅教会致力于传道的画面。教会在使徒性上的真实不仅在于它延续了使徒的教义,更在于它是一个宣讲的群体,换句话说,它严肃地对待它在神圣计划中成为一个通过圣言和圣礼不断宣讲关于上帝在基督中行动的好消息之团契这样一个呼召。在这样做的同时,教会令其生活模仿耶稣这一典范,他为上帝所差遣,其使命由他所差遣至世界的使徒所延续,并为在五旬节那天被差遣至教会的圣灵所代表。

此外,就教会是一个复合的群体而言,它是真正大公的。在本质上,复合包含将那些其差异很容易产生敌意者带至健康的关系中。传道的教会不断参与到成为神圣复合之代理的工作中。当然,这包含热心及不懈地尝试将具有一切差异的人们带至圣言与圣礼的团契——既包括地方的、亦扩展至全球的。然而大公性——亦即承担起一种复和的使命——同时还要求作为一个代理行动,以在人们之间、在所有生活与实存的维度中培养健康的关系。

① 例如,可参见 Melvin Tinker, “Toward an Evangelical Ecclesiology (Part One),” *Churchman* 105: 1 (1991), 25.

② Charles van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 66.

③ Darrell L. Guder and Lois Barrett, *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 255.

266 圣经关于神圣性之含义的核心有两个方面,一是分别出来为上帝所用(例如《出埃及记》28:41);^①二是尝试令人的生活模仿上帝的典范(马太福音 5:43—48,彼得前书 1:15—16)。反过来,教会的圣化使命既是内在的,也是外在的。作为永远改革的教会(*ecclesia semper reformanda*),当信仰群体不断聚集以重新倾听圣言及重新举行圣礼时,它便不断改革着自身的生活方式。然而,它亦寻求成为一群其在世界中的在场令上帝之名被“尊为圣”的民,这符合耶稣自己的祷告(马太福音 6:9)。

最后,教会的传道亦希望产生一种合一的效果。当然,这种合一性的传道始于“神的家”(彼得前书 4:17)。教会对促进合一的要求首先在地方教会中产生影响(例如《腓立比书》2:2)——在那些围绕着对圣言和圣礼的一致参与而聚集起来的人们中间(哥林多前书 12:13, 10:17)——进而延伸至分享着相同圣言及相同神圣行动的所有教会中间。然而,正如约翰·麦奎利(John Macquarrie)和其他一些人所指出的,传道教会的合一性力量扩展至超越了自身。当它在这个次终极的世代围绕着圣言和圣礼聚集时,这个群体见证,并试图在庆祝中以具体的方式展望圣灵对基督之中新的人性的塑造(以弗所书 2:15),以及上帝将与他的子民同住于更新的创造中的终末之日(启示录 21:1—5, 22:1—5)。

2. 神学教会论与可见 / 不可见的教会

处理四个信经标记的传道进路最终指向了基督教教会论的终极语境,即神学的语境。对教会之标记的反思近年来令一些神学家认识到,教会的角色在根本上是由其与基督的关联决定的。这意味着,信经的标记必须首先基于三一上帝在教会之中以及通过教会的活动,并进一步基于教会作为上帝通过其而工作的民。例如,于尔根·莫尔特曼写道:“如果教会通过基督的活动获得其实存,那么她的特征也首先是基督之活动的特征。对‘合一、神圣、大公以及使徒的教会’之认同,便是对基督之联合、圣化、全面以及委任之基督身份的认同。”^②

① Robert G. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament*, 2nd repr. edn (1897; Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 175.

② Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, trans. Margaret Kohl (New York: Harper & Row, 1977), p. 338.

将这一洞察进一步发展则意味着,当其被视为一个传道的群体时,教会在三一上帝的传道中发现了其核心特征。教会作为一个受上帝差遣的群体的真正本质,来自其作为神圣使命在世界中的承载者这一委托,且这一使命不仅指向所有人,亦指向一切受造。然而甚至更重要的,是一种更进一步的思考。教会作为一个群体的身份必然来自它所服侍的,且它生命隐匿于其中的上帝之身份——这里略微提及一下路德对不可见教会的描述。指明这一神学教会论,为世界之中的教会(亦即所谓的“可见教会”)与在其本质中的教会(或“不可见教会”)之间提供了终极关联。

圣经叙事的核心是有关三一上帝带给人类以上帝形象(*imago dei*)的叙事,这一形象是爱(约翰一书 4:8、16)这一神圣角色的反映。因为上帝是三位一体的,是关系中的三个位格,所谓上帝的形象在某种意义上也要求关系中的人,换句话说,即通过他们的关系反映神圣之爱的人(约翰一书 4:7—8)。^①反过来,教会的使命与这一成为神圣者之形象的对人之普遍设计息息相关。^②教会将成为一群在与彼此以及一切造物的关系中反映造物主的角色的民,并以此见证上帝为人类所设的目标。这一预尝上帝形象的基本呼召与使命,决定了教会在世界之中的宣讲、复合、圣化以及合一的使命。

然而,教会成为上帝形象的呼召并非在上帝对人的设计中,而是在其“在基督里”的根本性实存内,找到其终极根源的。根据新约的观点,基督是上帝的真正形象(哥林多后书 4:4,歌罗西书 1:15,希伯来书 1:3),且通过他们与基督的联合,信仰者得以分享这一称号(罗马书 8:29,哥林多前书 15:49)。在基督中存在带给教会作为那些参与三一上帝之生命者的团契这一真实身份。这一参与的推动者是圣灵(哥林多后书 3:18),他是新生——悔改——的代理者,通过这一事

① 有关社会三一论之于上帝形象概念的含义的讨论,参见 Cornelius Plantinga, Jr., “Images of the God,” in Mark A. Noll and David F. Wells, eds., *Christian Faith and Practice in the Modern World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 59—67。

② 有关最近对这一主题的探索,参见 Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。另可参见 Miroslav Volf, “Kirche als Gemeinschaft: Ekklesiologische Ueberlegungen aus freikirchlicher Perspektive,” *Evangelical Theologie* 49:1 (1989), 70—76; Kilian McDonnell, “Vatican II (1962—1964), Puebla (1979), Synod (1985): *Koinonia/Communio* as an Integral Ecclesiology,” *Journal of Ecumenical Studies* 25:3 (1988), 414。

268 件,信仰者与基督一起成为上帝家庭中的共同继承人(罗马书 8:14—17)。因此,通过将信仰者置于“基督里”,圣灵带领他们参与了永恒的圣子与永恒的圣父的团契(例如,加拉太书 4:6)。继而最终,我们享受圆满的群体,因为——且仅仅因为——上帝仁慈地带领我们一同参与了群体的本源,亦即三一上帝的生命。正因如此,基督徒所分享的群体团契超越了由一种共同经验甚或一种共同叙事所产生的事物。这个属于我们的群体不折不扣是一种在三位一体诸位格间的互寓团契(perichoretic community)中的分享参与——一种共同参与。^①

最终,作为借助圣灵寓居于基督者参与三一上帝的互寓舞蹈,正是在最高意义上建构群体的东西,并因此标志着真正的教会。而成为一群其生命隐匿于基督里面的民(因为是不可见的教会)——即使它生活在这个世界中——正是对那些其生活已经或正在为圣灵所转化者的当下呼召。虽然基督的群体寻求在圣灵的指引下以不同形式完成增强群体的使命,但信仰者仍然期待上帝完成令创造作为神圣塑造的终末群体得享团契之圆满的神圣工作。

进阶阅读书目

Grenz, Stanley, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (University of Notre Dame Press, 1981).

Moltmann, Jürgen, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Van Gelder, Craig, *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 2000).

Volf, Miroslav, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

① J. M. R. Tillard, “What Is the Church of God?” *Mid-stream* 23 (October, 1984), 327—373.

第十六章 圣灵与基督教灵修学

269

戴维·F. 福特 (David F. Ford)

圣灵对基督工作的完成,如今已经不在认识论的意义上被理解为基督之教导的补充或扩展,甚或被理解为令倾听及接受圣言成为可能的事物。相反,它是一种对解放及转化的完成(completion):它是礼物、更新以及生命。人们不可能离开作为一个整体的基督徒生活方式抽象地谈论圣灵:圣灵在与人们作为基督徒的身份,而非任何一种短暂经验的关联中,是“具体的”。关于“圣灵在哪里,或圣灵是什么?”的问题,并非是通过(例如在路加那里)指出预言、“灵恩”(charismata)以及表明“圣灵是可能产生这类现象的力量”来回答的。

那么,它该如何回答?也许根本无需回答。正如汉森(Hanson)所指出的那样,专注于辨认圣灵的独特性或其工作的神学探索,经常只是制造出最乏味的抽象。而且,至少在东方的基督教思想中存在着这样一种观念,即圣灵的“面容”是无法为我们得见的。如果我们正在谈论的,是通过令我们成为儿女而将我们带至圣父面前的力量,那么我们正在谈论的显然并非一种仅仅等同于“圣父”或“圣子”,抑或等同于这两者之和或混合物的力量。也许这是显而易见的,或者甚至是无足轻重的,然而也可能是无从谈论圣灵的独特性。我们谈论圣灵的语法并不适用于作为视域及祈祷的根源、基础、终点的“上帝”,以此类推,亦不适用于在作为一个特殊的焦点故事的人类关系世界中作为令人不安的在场的“上帝”。它是“灵修”在这个贫乏的词的最完整意义上的语法,亦是人类自我的既定与未来之间、其所是的现实与围绕它的真理之间,以及耶稣的受难日与复活节之间的相互作用的语法。如果“圣灵”作为一个概念的桥梁有任何意义,那么它的工作并非弥合上帝与世界之间,甚或圣言与人类灵魂之间的差别,而是跨越远远更难以逾越的苦难与希望之间的鸿沟,且它是通过创造在面对苦难时能够不抱幻想而又不致绝望

270

的人类主体来完成这一工作的。^①

罗恩·威廉姆斯在这段话中触及了在任何关于圣灵及基督徒灵修的神学中都存在的一些关键议题：圣灵与耶稣基督的关系；对圣灵之启发性与转化性的强调；作为偶然出现和中断性的圣灵，及其对整个生活的启发性；在与圣父及圣子的区别中定义圣灵的困难；以及“灵修”的意义。

然而，在威廉姆斯的论述中有什么是“后现代的”？我对这个词的理解将随着这一章的展开而出现。这段话中关于后现代性的标志可以在两个地方被发现，其一是关于“完成”的概念，这一概念因为持续性转化的缘故而拒绝封闭性；其二是对很容易走向绝望的苦难之强调。

在论文的其他地方，威廉姆斯在其对圣灵的讨论中突出了另外一些典型后现代的关注。他将一种无法令人满意的三位一体神学——在其中，圣灵是上帝与世界之间的概念桥梁——与他自己认为更可取的、拒绝被赋予系统形式的“难以把握的选择”^②进行了对比。他批判了巴特关于圣灵作为“历史性”的观念，但亦认为它“具有吸引力并颇有启发性”。^③这一概念促使他通过对比路加、保罗以及约翰对圣灵的讨论，尝试清晰阐明陷入历史偶然性中的圣灵，这些历史偶然性包括冲突、决断、无力、脆弱、分裂、无穷的差异、含混、苦难以及最重要的——十字架。然而这种陷入是一种参与，它区别、认出他者，并启发基进性的批判以及新生命。其核心是一种威廉姆斯版本的“非存在的上帝”(God without being)，它依据受难日及复活节而转化教父关于本质及力量的语言：“‘上帝’消失于十字架：圣父和圣子仍然在共享的、同质的关于其怜悯的软弱中存在；而圣父将在圣灵的力量中令圣子复活。”^④

与此同时还有他对“面容”(face)这一古典图像和概念的使用，以上开篇的引文便已经提及了这一点。面容的概念在东方基督教以及后现代思想中结出了非常丰盛的成果，且在关于他者、特殊性、关系性、含混性、偶然性、非宗教

① Rowan Williams, "Word and Spirit," in *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 123—124.

② 同上, p. 109.

③ 同上, p. 118.

④ 同上, p. 121.

性、转化以及一种对概括与封闭的拒绝如何能够结合在一起的问题上，亦富有启发性。 271

圣灵的面容——正如弗拉基米尔·洛斯基(Vladimir Lossky)以令人印象深刻的方式表达的那样——是在其无穷差异性中被救赎的人类面容的集合。每个人都获得了其完整的特殊身份，但与此同时也分享着在信仰中复合的生命这一共同的神圣礼物，这些都是圣灵所显明的。圣子出现在一个单独的、范例的形象中，而圣灵则出现于向历史之偶然差异性的可转译性(translatability)中。^①

认出散布于生活在耶稣基督面容前^②的他者之面容中的圣灵，将在下文中为圣灵论及灵修学提供范式性中心。

一、历史偶然性中的圣灵：使命的四条路径

依据这样一种思考，一种关于圣灵与基督徒灵修的讨论的主题，可以被描述为人类生活在其一切差异性中的更新与完全的繁荣，以及被视为与对上帝和历史现实(过去、当下和未来)的同时参与不可分离。这些主题的神学使命，是尝试提炼出一种在圣洁(被理解为由上帝所塑造的整全生命)、苦难以及希望中“活在圣灵之中”的智慧。对这一智慧而言，后现代维度是直面现代性的难题与创伤，并开始公正地对待视自身为后现代的思想家以及许多形式的现代性都未能尊重的差异性与“他者”。

这一神学使命是无止境的，而像这样一个相对简短的论述要求某种对主题和路径的选择。可能的起点包括圣经、基督教教义史中的圣灵论、某种或更多关于灵修的传统、一位特定的神学家、当下神学与灵修学中的理解及实践，或一种

① Rowan Williams, “Word and Spirit,” in *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 125f.

② 当然，并非任何人都必然意识到在这一关系中的生活。

对当代处境以及该如何应对它的创造性分析。威廉姆斯的讨论包含了所有这些,^①且它们将会在下文中再次出现。从这许多可能的路径之中,我选择了四种主要的路径放在主题中讨论。

272 首先,我会提出我对迪特里希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的贡献之诠释。以他开始有几个理由。我将20世纪前半叶发生的事件视为如今被称作后现代主义的事物之产生的决定性催化剂。如果在对现代性的普遍幻灭中只举出一种因素的话,那么它便是伊迪丝·维斯高格洛(Edith Wyschogrod)称之为“人为的大规模死亡”的那段时期所带来的影响——亚美尼亚的种族灭绝、第一次世界大战、苏联的大清洗与恐怖政治、日本的大屠杀,以及纳粹的屠杀和死亡集中营。^②在如今被视为当代犹太后现代思想先驱的那些人中——例如弗朗茨·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)、马丁·布伯(Martin Buber)以及伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)——许多人都是在那段时期形成自身思想的。而正如本书所表明的那样,在基督教思想家中间,出自那段时期的精神导师同样数不胜数。我认为,虽然朋霍费尔在很多方面已经产生了巨大影响,但他所能为后现代神学带来的启发,远远超过人们已经认识到的。他的一生(1906—1945)都是在这段时期度过的,他也曾深深卷入其中某些关键性事件,且他以多重体裁表达的思想,以一种多层面的方式处理了很多关键性问题。他深受尼采带来的挑战所影响,后者是19世纪关于后现代主义的主要“先知”之一;而他代表了另一种选择——虽然批判性地相关联——“生命神学”(theology of life),这种神学肯定身体、自然以及“此世性”,与此同时更深入地探究了对尼采最为敏感的事物:十字

① 威廉姆斯以一种非系统的方式,在这本著作中引用,并在其他作品中发展了一种对神学与灵修学有意义的整合。可比较 *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross* (London: Darton, Longman and Todd, 1979); *Teresa of Avila* (London: Geoffrey Chapman, 1991); *Open to Judgement. Sermons and Addresses* (London: Darton, Longman and Todd, 1994)。有关一种更“教义性”的路径——其更细致地从圣经开始,经由早期教会、宗教改革以及20世纪来讨论圣灵,并将其与许多相关议题关联起来,参见 John MacIntyre, *The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997)。

② Edith Wyschogrod, *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985)。可与其对大屠杀与后现代犹太思想所作的关联相比较,参见氏作“Hasidism, Hallenism, Holocaust,” in Steven Kepnes ed., *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (New York and London: New York University Press, 1996), pp. 301—321。

架、软弱、“自下而上的观点”。用威廉姆斯的话说,朋霍费尔通过“不抱幻想、亦不绝望地直面苦难”而形成了其成熟的神学,而关于圣灵的神学以及随之出现的灵修学则塑造了圣洁的实践以及身处日常生活和一种恐怖历史之偶然性中的希望。随着他十七卷本学术版全集^①的出版,朋霍费尔现在能够为第三个千年的神学作出前所未有的贡献。

第二,后现代思想的关键准则之一,是“永远对来自‘他者’的提问和贡献保持开放”。然而问题是,谁是他者?在一种关注苦难及希望的圣灵神学中,他者首先必须是那些受苦者。有没有任何圣灵神学在面对他们的同时还能够幸存? 273 朋霍费尔在其一生中遭遇过无数的他者——来自不同的社会阶级、国家、教会(包括伯明翰贵格会教徒以及纽约黑人区的五旬节会教徒)、信仰、学科以及他的狱友——且在他生命的最后几年中(其《伦理学》一书写作的时期),他自身遭受的迫害、边缘化以及所参与的颠覆活动,赋予了他“自下而上的观点”。即便犹太的“他者”在他自己的一生中并非一个重要部分,但他所经历的事件还是令他得出了一种对基督教之犹太性的新评价,以至于在其狱中生命的最后时刻,他关注的问题之一是对基督教的“重新犹太化”。^②在那段时期后,一种关注苦难与希望的后现代神学,可以从那些为了回应一种以大屠杀作为关键事件之一的后现代性而努力应对某些哲学及神学议题的犹太思想家那里获益。因此,我将通过主张借鉴某些犹太思想家以塑造基督教后现代神学,继续重寻朋霍费尔在圣灵及灵修学方面的观点(他将其中很大一部分放在了伦理学中)。

第三,我还将为一种关于圣灵的神学提出一个恰当的一般主题,作为这种神学的一部分:在耶稣基督面前生活。他是一个在历史的偶然性中体现于苦难及希望与上帝之关系中的他者。

第四,依据将圣灵与基督徒灵修关联起来这一本章的特殊关注,一条引人注目的进入这一主题的进路,是通过塑造生活的实践。我将从威廉姆斯、朋霍费尔、某些犹太思想家以及其他一些人的思想中发展这一进路。只有很少一些实践将会被选择——崇拜及祈祷、圣经诠释、建立群体以及伦理行动——且对它们

^① *Dietrich Bonhoeffer Werke* (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1986—1999).

^② 他的密友兼传记作者贝特格(Eberhard Bethge)曾在其于2000年去世之前的数年最后的岁月中,花去很多时间研究基督徒与犹太人的关系问题。

的讨论将是非常简略的。目标将是提出问题,并且以笔记的方式列举出基督教后现代神学在这一领域之议程的主要条目。

二、作为后现代圣灵神学家的迪特里希·朋霍费尔^①

274 朋霍费尔关于圣灵的神学并未(部分是由于威廉姆斯所举出的那些原因)以一种明确的教义或专题的形式表达。它是间接的,然而却是无处不在的。即使将注意力限定在他少数几本著作上,也能为下世纪的圣灵论提供一种建设性及质询性的议程。

他的博士论文《圣徒的共融》(*Sanctorum Communio*)^②提出了关于圣灵的“神圣群体”的本质以及社会科学如何与神学关联的问题。^③他的另一篇论文,《行动与存在》(*Act and Being*),^④也许是其作品中最少被重视与讨论的,但它却为任何一种关注智慧与真理的后现代圣灵论提供了至关重要的东西:一种认识论以及一种对神学合理性的讨论。^⑤朋霍费尔在领导芬根瓦(Finkenwalde)的认信教会神学院期间所著的作品,是他对“生活于圣灵中”、圣洁性以及灵修有关的主题之最明确的讨论。^⑥《作门徒的代价》(*The Cost of Discipleship*)^⑦一书则通过对

① 这一部分的很多内容以一种扩展了的形式呈现在本人的另一篇论文中,参见 David F. Ford, “Bonhoeffer, Holiness and Ethics,” in Stephen Barton, ed., *Holiness Past and Present* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2003), pp. 361—380。

② Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*, Dietrich Bonhoeffer Works Volume 1 (Minneapolis: fortress press, 1998)。

③ 后者已经成为诸基督教后现代神学不断关注的一个主题。理查德·罗伯特(Richard Robert)认为,朋霍费尔处理社会科学的神学路径在关联这两种话语时仍然是最佳的模式,参见氏作“*Theology and Social Science*,” in David F. Ford, ed., *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (Oxford: Blackwell, 1997)。

④ Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being. Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, Dietrich Bonhoeffer Works Volume 2 (Minneapolis: Fortress Press, 1996)。

⑤ 参照 Paul D. Janz, “Redeeming Modernity. Rationality, Justification, and Penultimacy in the Theology of Dietrich Bonhoeffer” (Ph. D. Dissertation, Cambridge University, 2000, 未出版)。

⑥ 它们亦依据灵修学和基督徒生活处理了他在柏林大学的讲座中所发展的神学本质的问题,参见 *Creation and Fall*, Dietrich Bonhoeffer Works Volume 3 (Minneapolis: Fortress Press, 1997)。

⑦ Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (London: SCM, 1959)。

《登山宝训》的诠释提出了关于“昂贵恩典”的挑战；它处理教会问题的最后一章包含了在“圣徒”(The Saints)的标题下对圣洁的讨论。^①《团契生活》(*Life Together*)^②一书是在盖世太保解散了神学院后的1938年这个相对集中的时期内写作的，它描述了在上帝面前的基督徒日常群体生活的塑造——一种对日常神圣性之集中、实践性的唤起。它可以与他在《狱中书简》(*Letters and Papers*)^③一书中的个人见证相并列，后者是对何为“在圣灵之中”不绝望地应对苦难现实之含义的一个经典解读。

朋霍费尔自己将《伦理学》(*Ethics*)一书视为其神学研究的顶点，而我将会从中提取某些关于圣灵论的关键概念。这里是他纲领性的陈述：

在其他所有伦理学中，为“应然”与“实然”、观念与实现、动机与行为的对立所占据的位置，在基督教伦理学中为实在与实现(*Wirklichkeit* 与 *Wirklichwerden*)、过去与现代、历史与事件(信仰)的关系所占据，或以清晰的名字、耶稣基督与圣灵的关系代替模棱两可的概念。善的问题变成了参与在基督之中被启示之神圣实在的问题。^④ 275

这段关于实在与善的论述，清晰地将伦理学带至与作为实现与参与神圣实在的灵修学之一致性中。它亦鼓励人们将《伦理学》的其他部分理解为对耶稣基督之实在的内涵之展开，这种内涵是通过圣灵而实现的。以这种方式理解，朋霍费尔提供了四个关键的圣灵论观念。

1. 耶稣基督的实在相对于两个领域的实现

第一个领域与一种对他视为根本错误的差异形式或界限划分的拒绝有关。他列出了一系列二分法：上帝/世界；神圣/凡俗；超自然/自然；基督教的/非基督教的；恩典/自然；启示/理性。他的分析不仅对伦理学与神圣性，而且对任何教

① Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (London: SCM, 1959), pp. 245ff.

② Dietrich Bonhoeffer, *Life Together and Prayerbook of the Bible*, Dietrich Bonhoeffer Works Volume 5 (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

③ (London: SCM, 1971).

④ Bonhoeffer, *Ethics* (London: SCM, 1964), pp. 191f.

义、基督徒的基本身份、教会实践、认识论以及与各种各样的“他者”——犹太人、穆斯林、世俗民众等等——之关系，都具有深远的含义：

正如作为上帝之实在的基督进入世界的实在一样，只有在属于世界的领域中才能找到属于基督的，只有在自然中才能找到超自然，在凡俗中才能找到神圣，以及在理性中才能找到启示。^①

朋霍费尔关于实在的基本概念是，上帝是“在一切存在之中，同时又超越一切存在的终极实在”，^②在耶稣基督之中，上帝的实在结合了世界的实在，且“一切对他不加思考的实在概念都是抽象”。^③接下来，他论述了这句话的某些内涵：

在基督之中，我们被提供了参与上帝之实在以及世界之实在的可能性，但并非参与其中一种却不参与另一种。上帝之实在唯独通过将我完全置于世界的实在之中而揭示自身，且当我与世界的实在相遇时，它总是已经在上帝的实在之中被维系、接受以及和解。^④

276

因此，第一个关键概念是圣灵作为同时参与上帝的实在及世界的实在之可能性的礼物，其方式是“展现”通过与基督中的上帝联合而被维系、接受及和解的世界之持续实现。朋霍费尔最喜欢的关于实在概念的变体，是通过耶稣基督的道成肉身、被钉十字架以及复活的事件，强调道成肉身中对世界的肯定、被钉十字架中对世界的审判，以及复活之中对世界的转化。定义圣灵的是“终极”一词：被“实现”及展现的一切。

他将两个领域的思考描述为根本性的，以至于几乎无法丢弃。他的主要疗法是“将我们的目光引向基督自己身体的画面——他成为人，被钉十字架，继而复活”。^⑤这一点符合我在下文中将要提出的一种关于“生活在圣灵之中”的、恰当

① Bonhoeffer, *Ethics* (London: SCM, 1964), p. 198.

② 同上, p. 194.

③ 同上。

④ 同上, p. 195.

⑤ 同上, p. 205.

的后现代一般主题：在耶稣基督的面前被转化。

2. 作为与基督之转化性一致的实现

朋霍费尔构想这一实现的主要方式，是依据耶稣基督形式(*Gestalt*)的塑造(*Gestaltung*)或一致(*Gleichgestaltung*)。有一段概括性的叙述是这样的：

塑造只有通过被纳入耶稣基督的形式之中才会发生。它仅仅作为依据他的形象之塑造，与道成肉身、被钉十字架、继而复活的他之独特形式相一致时才发生。^①

下一段中所提到的、论及依据基督形象被转化的关键性圣经文本，主张作为一个更关键话语的转化。因此，它是关于与基督之转化性一致的。紧接着教会论的暗示之后，朋霍费尔再一次依据道成肉身、被钉十字架以及复活的耶稣来发展他的思想：塑造“首先意味着耶稣体现为他的教会”。^②在基督面前发生的事，是转化进入圣灵的团契。

3. 区分：终极者与次终极者

277

艾伯哈特·贝特格(Eberhard Bethge)将终极者(ultimate)与次终极者(penultimate)视为“朋霍费尔的创造性表达中最有益的概念”，且它在很长一段时间内都无意识地体现在他的神学中。^③最后的话语，即终极者，是称义，它唯独通过恩典、唯独通过信仰才能发生，并将生命置于一个新的基础上，即耶稣基督的生、死以及复活。朋霍费尔继而有些抒情地描述了为何信仰从不是单独存在，而是就其作为基督之真实在场而言为爱与希望所伴随，并在上帝面前赋予完整生命。^④在这里，朋霍费尔将新约关于信、望、爱的经典的三重模式，与也许是灵修学历史中讨论基督徒生活的最流行的范畴关联在了一起。它等同于一种指向耶稣

① Bonhoeffer, *Ethics*(London: SCM, 1964), p. 80.

② 同上, p. 83.

③ Eberhard Bethge, "The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology," in Ronald Gregor Smith ed., *World Come of Age*(London: Collins, 1967), p. 72.

④ Bonhoeffer, *Ethics*, p. 121f.

基督形式的转化性一致中的整全神圣性。这一事件在两种意义上是终极的、最后的。

首先,“由于其内容的本质”,它在性质上是终极的。^①它是上帝的自由话语,而非由历史中的任何事物所强迫,或通过任何方法得以成就。其次,它在现世的条件下是终极的,并因此在事实上永远在次终极的事物之后;存在着一种对它的预备。这些次终极者自身并非是次终极的,而只是通过被带至终极者才成为次终极的。

因此,次终极者在本质上是一个关系性概念,它被用来给予上帝的自由以优先性,与此同时亦肯定次终极者、特别是人类在上帝面前成为人并行善的自由。它在上帝的恩典与人的自由之关系中是一个独创的提案,并产生了圣灵论(圣灵经常主要在“恩典”的主题下被探讨)历史中最复杂的持续讨论之一。

次终极者允许一种对自然领域(在面对尼采主义者和其他一些人攻击基督教为侵蚀、压抑、扭曲或仇恨人类完整的身体、情感、想象力及理智发展时,具有特殊的后现代意义)、生命权利以及行善之重要性(勿理解为因行为称义)的充分肯定。次终极者亦允许在自然(指向基督)与非自然(如纳粹的行为)之间作出区分。终极者及次终极者还为伦理学及灵修学提供了一种动态的、历史性的结构。它们是结构性和规范性的,但同时亦肯定上帝与人的自由,并坚持在一种接一种的具体处境中对伦理及政治洞察力的持续需要——这一点将在下文的第四个概念中被例证。

这一概念在神学认识论方面亦具有值得注意的潜力。^②在他对终极者与次终极者的阐释中,朋霍费尔对哲学与神学敏感而准确的处理,在一种同时肯定世界、自然以及人类自由之完整性、亦令它们在保持对终极者的基进开放的与伦理学及认识论的紧密关联中达到顶点。上帝既在耶稣基督中与世界联合,又是自由、超越的他者;且这是以历史及终末的方式加以理解的。因此,时间在与活的耶稣基督之转化性的一致中被建构,他的终极性祝福了为其预备道路的次终极者。整个结构既是基督论的、亦是圣灵论的,并整合了圣灵的终末论维度。

在这里,朋霍费尔概念化了一种对认识论及转化的整合,也可以被视为指出

① Bonhoeffer, *Ethics*, p. 123.

② 对比 Janz, “Redeeming Modernity”。

了一条超越现代性、同时又避免陷入某些后现代险境的道路。他对次终极者的肯定强调理性及哲学严谨性之始终存在的重要性,并且避免了教条主义、虔信主义、基础主义、虚无主义以及实证主义。他亦代表了对某些神学家的警告,后者在反对拒绝考虑上帝之实在的理性和哲学形式时,将那些抛弃理性及伦理规范的哲学当作避难所。除此之外,他还基进地质疑了那些与在神学上具有终极性之事物接近的认识论和本体论。^①

如果终极者和次终极者被当作相互排斥的领域,那么这种两个领域的思考方式便很容易回到从前的老路上——例如,如果终极者的基进性被对立于一一种坚持现实主义式妥协的次终极者。在一段可以被理解为一种对诸灵修学中存在的根本趋势的生动描述中,朋霍费尔比较了如下的事物:

基进主义憎恶时间,而折衷主义憎恶永恒。基进主义憎恶耐心,而折衷主义憎恶决断。基进主义憎恶智慧,而折衷主义憎恶简明。基进主义憎恶节制与权衡,而折衷主义憎恶不可度量者。基进主义憎恶真实,而折衷主义憎恶话语。^②

正如人们可能认为的那样,上述事物的统一是在道成肉身、被钉十字架继而复活的耶稣基督中的一种神圣性形式,它因为终极者的缘故被全然包含于次终极者之中。“基督徒的生活是参与基督与世界的相遇”,^③它超越一切基进主义与折衷主义。

① 詹兹(Janz)通过表明《行动与存在》(*Act and Being*)一书中的讨论与当前英美哲学中的讨论有许多对应者——诸如在普特南(Hilary Putnam,他遵循反实在论路线,倡导理性规范)以及纳格尔(Thomas Nagel,他沿着实在论路线倡导同样的东西)那里——来探索朋霍费尔在当代的重要性。他认为,更明智的做法是以“中间路线的”哲学遵循朋霍费尔的严格论证的范例,同时为真正的超越性打开空间,而不是被那些后结构主义者及后现代哲学所诱惑,他们对许多神学之敌的憎恶令神学似乎能够与之结盟,然而其反理性主义、反主体性以及相对主义事实上对立于允许指向终极的次终极者。这一点在当下的犹太哲学及神学中有许多对应者,参见 Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture* (Cambridge University Press, 1999)。

② Bonhoeffer, *Ethics*, p. 130.

③ 同上, p. 133.

4. 负责任的生活结构

最后一个关键性的概念是关于负责任的生活结构。朋霍费尔在其对此讨论的一开始,便概括了这一概念:

负责任的生活结构以两个因素为条件;生活与人[Mensch]及上帝紧密关联,同时一个人自身的生活是自由的。正是生活与人及上帝紧密关联这一事实,将生活置于了一个人自身生活的自由之中。没有这种关联以及这种自由,便没有责任。只有当生命已经在这一责任中变得无私时,它才位于一个人真正的自身生活与行动的自由之中。这种责任采取代理人的形式,并且符合现实;自由在对生活与行动的自我检验以及一种具体决定的冒险中显示自身。^①

正如安·尼克森(Ann Nickson)所表明的那样,自由是一个贯穿朋霍费尔整个神学的圣灵论主题,并且对其神学而言是一个最具启发性的诠释线索。^②在其《伦理学》一书的核心之处,朋霍费尔集中提出了一系列概念,以描述上帝面前的生活形式。它是一种关注世界及自我之现实的代理人责任,并且承担在具体处境下作出自由决断的风险,即便这意味着对罪疚(guilt)的接受。这是《伦理学》一书的最高形式,它使用了我已经讨论过的其他一些概念。再现(*Stellvertretung*)或者替代的概念将其与朋霍费尔的基督论的核心关联起来,并且值得通过在与耶稣基督的生活、复活及其死亡的关联中加以研究。同样,与现实的相符(或一致)也关联着对上帝与世界之同一实在的基本基督论肯定。称其为一种形式(*gestalt*)意味着它进一步发展了朋霍费尔对作为转化性塑造或一致的伦理学及神圣性的理解。且对在一切历史复杂性与模糊性中的上帝与人之自由以及它们对冒险决断之要求的全然肯定,是“在圣灵中”对关于终极者与次终极者之更规范概念的进一步确定。

关于具体决断之冒险(*Wagnis*)的观念,对这一伦理的灵修学而言是一个恰

① Bonhoeffer, *Ethics*, p. 224.

② Ann Louise Nickson, “Divine and Human Freedom in the Theology of Dietrich Bonhoeffer” (Ph. D. Dissertation, Cambridge University, 1998, 未出版)。

当的主旨。它暗示了最生动形式的神圣性之显著特征：它的发生性、它的不可预测性、它对新颖性与正确性的结合——在同上帝、他人、历史实在以及自我之关系中的正当性。然而，正如朋霍费尔所充分意识到的那样，正当性绝不像所承担的风险那样明显，而他对接受罪疚的思考则是自由责任的冒险的另一方面。

三、一种犹太的后现代智慧

为了能够将一种明确的后现代神学具体化，现在我将转向某些犹太后现代思想家。

两千年来，犹太人对基督徒而言一直都是“重要的他者”。在犹太和基督徒群体分道扬镳以及非犹太教会的大规模发展之后，犹太人以及以色列的遗产对基督徒来说仍然极为重要，这体现为：接受希伯来圣经为基督徒的旧约圣经；双方的论战；尝试令其改教；远远更少的对话尝试；迫害；以及基督徒不断尝试说明教会、圣经中的以色列和后来的犹太民族如何与上帝的目标相关联的努力。^①不仅如此，在主要的宗教传统中，犹太教与基督教最为相似，它们所分享的不仅是一种对希腊文明的彻底参与——包括其西罗马帝国以及东罗马帝国（拜占庭）的形式，还包括对文艺复兴、启蒙运动以及其他西方现代性转变的强烈支持。因此，犹太人（特别是那些深受西方文化影响者）已经成为后现代哲学及神学智慧的先驱者。他们中的许多人希望保存牢固的前现代之根，与此同时亦深受现代性的影响，并且面对着 20 世纪“人为的大规模死亡”之绝望。他们已经理解何为犹太流散生存中被排斥的“他者”，理解代表一种被消灭的“差异”意味着什么，以及理解自以色列于 1948 年建国后，在一种宗教及政治冲突的处境中实践（或支持 281 与批判）国家权力的复杂性及道德模糊性时陷入困境的含义。当然，他们已经以非常多样的方式回应了所有这些问题，但是鉴于我们已经讨论过的事实，给予倾听这一“他者”以优先性，对任何当代基督教神学而言都应具有重要意义。

下面是对尤金·波洛维茨（Eugene Borowitz）思想特征的一个概括，他是美国后现代犹太神学的先驱之一：

^① David F. Ford, “A Messiah for the Third Millennium,” *Modern Theology* 16(2000), 75—90.

1. 一种犹太传统主义的因素:用波洛维茨的话说,这是一种重新肯定以色列与上帝之约的趋势,后者体现于古典拉比群体的诠释、伦理以及律法性重释中。

2. 一种犹太现代主义的因素:用波洛维茨的话说,这是一种肯定犹太个人在以色列之约中的自治、所有人普遍的尊严和权利,以及评价拉比对约的重释之理性标准的趋势。

3. 一种破除现代性之幻象的因素:用波洛维茨的话说,这是一种认识到人类理性以及人为建构的伦理与公义之有限性或具体处境性的趋势。

4. 一种文本辩读的因素:在波洛维茨的实践中,这是一种将犹太后现代主义中的现代、反现代以及前现代因素转化为互补趋势、而非相互竞争趋势的能力:他产生了我们所谓理性及信实的犹太人之约的运动,对他们而言,重释犹太教之圣经及拉比的资源,是一种改革现代学院、现代世俗社会以及传统犹太教之伦理及诠释实践的方式。^①

将“犹太人的”与“基督徒的”以及诸如“古典拉比群体”等犹太术语与类似的基督教术语^②并列起来理解,便是以一种(批判性地)保留了其与后现代性及现代性之关联、直面令人不快的痛苦与幻象破灭,并投身于后现代的希望实践——例如,为了治愈传统宗教、学术生活以及现代世俗社会,在与圣经的关联中思考——的智慧,开始一种基督教后现代神学。

诉诸这样的犹太神学及哲学,^③与此同时诉诸威廉斯、朋霍费尔以及其他一

① Peter Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy,” in Peter Ochs and Eugene B. Borowitz, eds., *Reviewing the Covenant: Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* (New York: State University of New York Press, 2000), p. 29f. Steven Kepnes, ed., *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (London and New York: New York University Press, 1996).

② 哪种类似是恰当的?——这一实践留下了不小的争议余地,且其不仅发生在与犹太思想家的对话中。

③ 参见许多不同的表达, Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture*; Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*; Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991); Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton University Press, 1992); Susan Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991)。《现代神学》(*Modern Theology*)期刊在很多年里已经成为犹太和基督教思想家合作处理许多议题的主要论坛之一(例如,参见卷 16:3, 2000 年 7 月)。

些基督教传统中的人物,产生了一条通向后现代^①基督教神学的道路。它包含如下关键特征:深深植根于前现代性(特别是圣经及对其的诠释传统,后者通过注释、神学以及崇拜和群体生活中的“展示”体现出来);考虑到有先于现代性的事物,因而避免现代性优越感情结的趋势;认识到无法避免现代性的大规模变迁(它既造成了好结果,也带来了坏结果)以及这要求一种洞察及采纳的努力;以及通过所有这一切,承担起服务于人类和一切造物之修复、治愈及喜乐的责任。后现代的强调亦始终赞同一个更深层次的特征:永远应该跨越自身与他者之间的边界,特别关注他们在历史与创造的偶然性中的苦难、欢乐以及智慧。在本章中,首要的“他者”是犹太人,主要的话语是神学及哲学的,而主要的他者教义则是基督论。然而,一种彻底的圣灵神学显然会在与其他宗教及传统的对话中,在其他一切学科及话语中,以及在与所有教义(包括将圣灵与自然世界以及人类社会、文化这一“合作创造的”世界关联起来的创造教义)的关联中寻求它的智慧。

四、一个基督徒的寻常居所

这种对他者的好客表现为一个“家”——并非一个预先的“给定物”,在其中他者按照主人自己的条件而被款待,而是这样一种认识,即只有一种特定类型的家才能成为他者在其中真正受到欢迎(即使他们挑战主人的安排)的地方,或成为一个人们可以离开它而成为他者之客人的基础。在依据塑造生活的实践讨论基督教灵修学之前,我将为今天的基督徒概述这样一种“家”的圣灵神学。

283

这是一个经典的基督教 *locus communis*^② 或“寻常居所”,它已经引起犹太教、基督教以及世俗关注的深刻共鸣:生活在耶稣基督的面前。^③用新约的语言

① “后现代”一词在恰当的定义下虽然有许多优点,但是也可以为“晚期现代”甚至奥格莱特里(Thomas W. Ogletree)的“被抑制的现代”(Chastened Modern)所代替,参见 *Reviewing the Covenant*, ch. 5。

② 有关寻常居所在八百年的基督教生活与思想中的角色,参见 Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, 400—1200 (Cambridge University Press, 1998)。

③ 关于对这一问题的更充分讨论——特别是其哲学、释经学以及基督论方面,可参见 David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed* (Cambridge University Press, 1999)。

说,这意味着“在圣灵中生活”,并且能够以不同方式加以想象。在所有的福音书中,圣灵与耶稣的一同在场(在他的受洗中被范例性地表达)意味着他的生、死及复活的复杂事件、互动和交通之特征成为了“在圣灵中生活”的关键参照点。它们的首要观点是有关“面对基督”的观点。第四福音书在耶稣向其门徒浇灌圣灵的时刻达到高潮,它将圣灵尽可能紧密地同在他面前的生活关联起来。在《路加福音》及《使徒行传》中,这一寻常之地是关于在耶稣的升天中被他所祝福之后,五旬节时圣灵的浇灌。保罗对“在圣灵中生活”的描述之一是在基督面前“荣上加荣”的转变(哥林多后书 3:18),在那里,他认出了“得知神荣耀的光”(哥林多后书 4:6)。这一主题贯穿了整部新约圣经;它同时亦深深植根于旧约圣经,并且可以穿越基督教历史进程被追随至今。

在耶稣基督面前生活于圣灵之中的寻常居所能够帮助我们以整体方式发现朋霍费尔的四个圣灵论概念。在这里没有两个领域存在的空间:一切都在这一面容之前。这是一个关于转化性一致的场所,且每张面容之特殊的他者性都拒绝任何指向限制多样性的“顺从主义”趋势。^①作为面对道成肉身、被钉十字架继而复活的耶稣基督的场所,它不仅同时允许终极性及次终极性,而且能够启发出这一有益概念的进一步变化。且在这一面容前的存在,是一幅整合了自由与责任的经典画面,因为群体和个人被呼召和激励为了回应他而生活。

284 依据威廉姆斯关于既定与未来之间、现实与环绕的真理之间、受难日与复活节之间以及苦难与希望之间相互影响的概念,这一面容是在生与死的紧迫与痛苦之中团结在一起的人们之记号——被浇灌的圣灵以及一个被赠予的消息之记号,它能够在平时以及历史的危机中产生有关这座桥梁的新鲜记号。

最后,什么是为圣灵所创造的“人类主体性的形式”(威廉姆斯)^②? 概括而言:自我,或灵魂,在耶稣基督面前被塑造的自我或灵魂是“圣餐性的”。^③他或她

① 可对比上文中威廉姆斯引用洛斯基对具体身份中的人类面容之无穷差异性中的“圣灵之面容”的讨论。

② 其所追随的思想在福特的著作中被进一步发展,参见 Ford, *Self and Salvation*.

③ 关于对与一种以后现代语言明确构想的灵修学相关联的灵魂之讨论,参见 Rowan Williams, *Lost Icons. Reflection on Cultural Bereavement* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), ch. 4, “Lost Souls.” 其中包含了一种极富争议的对精神分析及心理治疗的讨论。这些实践(以及它们的理论)越来越多地成为基督教及其他灵修学被理解的地方,并且能够与朋霍费尔的概念建立有益的关联。

同他者一起、并为了他者而分享朋霍费尔称之为“终极者”的丰盛祝福，同他者一起、并为了他者而在从次终极者至终极者的方向中承担起责任。用保罗·利科的话说，它是一个既非自治及自我中心（如在某些现代观念中那样）、亦非破碎及分散的（如在某种后现代主义中那样）自我，而是具有其“作为另一位”的存在。它独特的语言、叙事以及伦理结构与动力将他者性纳入了其自身、他人以及良心（一个允许上帝之终极他者性存在的“地方”）的三重形式中。它是一个其真实性时常并不确定的自我，但也是一个根本毋需对任何真实性绝望的自我：相反，在其核心之处，它具有从出自见证的信任中生活的可能性。在基督教圣经和传统中，圣灵启发了对耶稣基督之见证的赠予及倾听——一种对被转化的群体和自我而言具有建构性的行动。^①

依据这种寻常居所，“在耶稣基督的面前”，自我通过静默的聆听以及通过在信、望、爱中对他们所面对的现实之见证（在各种各样的话语、行动、苦难及庆祝中）而被塑造。“被圣灵充满”意味着什么？——“当用诗章、颂词、灵歌彼此对说，口唱心和地赞美主。凡事要奉我们主耶稣基督的名常常感谢父神”（以弗所书 5:19—20）。这是一个通过面对他者，认出自我差遣中的圣灵是“谁”的地方。

五、全球发展与生命塑造的实践：一些笔记

285

一种与上述关于圣灵的神学相一致的基督教灵修学是什么样的？我会在与某些生命塑造的实践之关联中提供几条线索，对这些实践的参与，依据犹太和基督教在这些事物上的智慧看来，是极为有益的。在每种实践中，我均同意存在着丰富的可能性，以从前现代及现代的实践这两者中学习。

我也同意这些实践的范围包含着一种当代的视角，它能够公正地对待基督教及其相互影响、对话以及冲突的全球性现实。这一章已经通过使用圣经、某些西方基督教神学家以及某些犹太思想家的观念为此提供了一些线索。然而，如果我想使用来自更广阔的全球范围的资源讨论圣灵及灵修学，我会为 21 世纪的议程指出三个紧要问题，它们在上个世纪产生却远未完成。

^① 正是在这里，差遣与传道中的沟通要求仔细思考，结合一种非强迫性尊重他者的跨中心伦理。

首先,对五旬节派及灵恩运动而言,存在着重要的意义及持续的挑战,这一运动开始于20世纪初,且由其后的巨大增长判断,它已经成为了世界历史中最大的宗教发展。它与神学的相关性部分在于其在美国黑人基督徒中的起源及其对许多贫困国家和群体的持续吸引力。然而,在运动的许多支流中,亦存在着一种关于圣灵对“自然事物”之重要性的复兴,它通过崇拜中集中的身体参与而被最明显地表达。

其次,世界及人类生活已经被后现代及晚期现代资本主义所改变。它在全球的扩展及“成功”已经影响了实存的每个领域,并对世界上的诸宗教传统造成了它们发觉极难应对的、直接及微妙的挑战。这样一种全球性扩展带来了方向的迷失、苦难,以及在规模和性质上已经暴露出资源匮乏且超出智慧与希望的实践之能力所及的环境改变。

第三,存在着各种特殊的性别、文化、种族、阶级、语言、年龄等。后现代主义在探索这些差异的意义方面尤其具有敏锐性。一种肯定每张人类面孔在上帝面前具有特殊之美的圣灵神学,致力于认识到发展一种灵修差异的恰当性——与此同时渴望它们之间持续的对话以及在很多情况下的相互比较。

构成一种灵修学的诸实践中,哪些因素能够应对这样一个议程?在讨论每种实践时,我会将自己限定在两个问题上。

1. 崇拜与祈祷

经常为后现代思想家们所论及的我们时代的典型特征之一,是其“过剩文化”,在其中,人们觉得被图像、信息、刺激、欲望、可能性、选择、关系以及各种各样的世界观、价值、信念、委身、以及各种可选择的“阅读”它们的历史、它们自身及他人的方式所淹没。崇拜与祈祷能否被想象为与终极丰盛性相关联的“过剩的实践”,在其中人们有可能发展一种身处这种文化之中,但同时亦指向为上帝所“淹没”的智慧?^①

这种崇拜的另一面是对以更明显和更微妙形式体现的偶像崇拜的洞察。这

① 关于对一种遵循这些路径的灵修学提出的实践性建议,可参见 David F. Ford, *The Shape of Living. Spiritual Directions for Everyday Life* (Grand Rapids: Baker Books, 1998; London: HarperCollins, 1997), esp. ch. 4. “Secrets and Disciplines—Soul-Shaping”。

不仅包括那些明显错误的终极方向带来的诱惑,例如金钱、权力、愉悦、性、自我、成功、地位、安全、知识、健康、家庭、种族、国家、宗教等。现代性在揭示那些宗教的终极性主张在其中容易受到道德、知识、政治、心理学以及其他形式批判的途径方面,已经艰难地获得了洞察力——用神学的语言说,通常等于一种对拜偶像的公正揭示。后现代在其对现代性自身的批判中已经具有更敏锐的洞察力及更怀疑的眼光,它表明了现代性如何(通常恰恰是在那些它对自身最感自豪的领域)已经具有了过分自信的确定性及封闭性、压迫性的“总体化”思维及行动、错误的绝对化,以及对“他者”的消灭或至少是忽视——特别是那些受苦的他者以及女性他者(当然还有终极的他者)。然而,后现代通常亦缺乏对“真正的”崇拜及祈祷实践能够回应这种拜偶像行为的认识。后现代的基督教灵修学有责任公正对待这种认识的悠久的传统,首先是三位一体教义在对抗最具诱惑力的宗教偶像(分别或成双地绝对化一个超越的、遥远的上帝,或任何历史中的个人或运动,或人的主体性、自由、理性、创造性,或群体)方面所扮演的角色,与此同时检验及具体表达现代性及后现代性的智慧。

2. 诠释圣经

287

后现代对符号学、语言学及诠释学具有浓厚兴趣。当这些与一种通过诸多时代、文化以及文明——包括学习现代性通过历史及其他形式的批判而教授的那些东西——而维系的悠久的圣经诠释传统相结合时,会发生什么? 其中一个答案出现在上文提及的某些犹太思想家的研究中,他们将从现代及后现代中习得的诠释学与伴随着拉比传统的革新延续性结合在了一起。^①在这方面他们所使用的语言包括“文本辩读”以及“经文辩读”。基督教后现代灵修学也需要类似的尝试。事实上,这一点对形成能够充分回应上文所概述之议程的基督教灵修学形式而言,恰好能够成为关键性的知识及想象力要求。许多在这一方向上的努力已经产生,且其特别再次诉诸了犹太的经验,从中学到了两个教训。

首先,犹太教文本辩读的标志之一,是它从基督徒(和其他人——越来越多从穆斯林)那里以及从诸多理论学科中学到了很多东西。这一深深忠于一种圣

^① 例如,“Postcritical Scriptural Interpretation,” in Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ch. 2, pp. 80—81。

经传统,同时在基进的开放性中与那些同样致力于他们的圣经以及不同学科的他者接触——当然,还要冒认识到自身及自身的传统需要被治愈或转化的风险——的现象,对一种真正面对他者的灵修学而言是典范性的。它对所有参与者而言都是危险的。然而,这一危险可以被理解为上帝在我们中间的他者性在当代之所在与踪迹。

其次,这一与圣经的“他者”进行的对话是一种“在圣灵中”进入圣经文本的特殊维度,它相信通过对这一文本的诠释,总是能获得“更多”的东西。这里存在着关于圣经“含义”的大议题,然而基本的智慧是,不同的限制文本与当代诠释群体进行对话的化约主义尝试被质疑,想象及辩读的实践则被鼓励,它受圣经^①及其变化的诠释传统之中类似的实践所启发。

这种生动、明智、有想象力的圣经诠释的更新,有助于建构不同种类的寻常居所,它们可以成为对宗教群体及其所存在于其中的社会之治愈有所帮助的宜居及舒适的居所。

288

3. 建设群体

后现代时常对制度乃至群体持怀疑态度,敏感地警惕着它们可以为了权力的利益而被建构以及能够对其自身的成员及外人产生压迫的方式。在这些方面,宗教制度及群体通常最令人不满。当然,一种基督教的灵修学要求一种教会的实践神学,这是本书第十五章的任务。然而本章的内容到此为止,能够得出哪两条准则呢?

首先,灵修学需要包含一种为制度及群体提供的关于责任的智慧。这包括不断学习什么能够有助于及不能有助于群体的繁荣,以及接纳后现代的质疑与批判。然而对今天而言,也许还存在着一种关于跨越制度、群体、文化之边界的交流,以及关于高水平的沟通与对话如何能够兴旺的特殊智慧。即便对话发生,它也经常和制度或群体作出决定以及改变政策或影响行为的过程无关。一个能够形容最紧迫之事的词是**慎思**的品质,这种对话的目标是共同作出决定,这既非一种权力基础上的讨价还价,亦非一种对抗性的争执。什么是一种能够处理教

^① 例如,包含在摩西五经中的修订,或《约伯记》与智慧传统的关联,或以赛亚对创造以及《出埃及记》的讨论,或路加及马太对《马可福音》的修改,或新约中许多对旧约的重新诠释。

会内部事物以及对其他宗教群体、教育制度、政治议题、管理政策、国际事务等的责任的、一种基督教慎思训练的方式呢？

其次，在圣灵在基督教圣经及传统中的角色与当代对信息、知识以及社会中的学习之建构性角色的认识之间，存在着一种深刻的汇聚。“信息时代”、“知识经济”、“学习型社会”已经成为了陈词滥调。在新约圣经中，圣灵与在使徒身份、讲道、教导、预言、祈祷、崇拜、说方言、见证、知识以及智慧中学习和交流基督教信仰紧密关联，且这些“圣灵的礼物”紧密关联着群体的建设。

这种会聚也许最清晰地体现在学习和教导的实践中。后现代以其有力、无处不在的媒体以及对知识技术和教育的大规模强调，对一切传统（不仅是宗教传统）都意味着一场危机。对一种基督教灵修学而言，也许最根本的挑战针对的是其“在圣灵中”学习与教导的实践。后现代的教理问答能够采用何种形式？什么样的智慧能够有助于后现代大学的学科及制度机制更好地服务于智慧？好的教师和学生如何在这种文化中形成？

289

4. 伦理地行动

后现代对伦理学的态度是矛盾的。正如伊迪丝·维斯高格洛(Edith Wyschogrod)所表明的那样，某些主要的趋势采取一种深深地“漠视”他者的态度，以至于虚无主义者醉心于各种“纵欲”；另一些则基进地关注他们的邻人，特别是各种边缘者、被压迫者以及受苦者。^①这一领域在讨论朋霍费尔时已经被论及，但我将更进一步以两点作出总结。

也许后现代主要的伦理关注便是关于暴力以及不同形式的强制性、宰制性的权力使用。然而令人吃惊的是，圣经中关于“温柔”（希腊语是 *prautes*，与此相关的概念包括怜悯、同情、善意、耐心、自控等）^②的可能性极少被作为灵修学的一个核心概念加以探索。它是耶稣的一种自我称呼：“我是柔和的”（马太福音 11：29）。它是圣灵的果实（加拉太书 5：23）。它位于基督徒行为的“标题”之中（例如，属于“登山宝训”之内容的《马太福音》5：5，以及《以弗所书》4：2）。一种后现

① Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism* (London and Chicago: University of Chicago Press, 1990).

② 人们也可以补充诸如温顺、驯服以及谦卑等观念，其在我们文化中事实上的无用性是显而易见的。

代关于温柔实践的智慧会是怎样的？

最后，维斯高格洛之后现代的“圣徒传记”(hagiographic)伦理学，为我关于在耶稣基督面前生活于圣灵之中的寻常居所带来了一个至关重要的转向。她的伦理学诉诸为他者无私地承担起责任、往往直至死亡的圣徒。这是一种基进服侍的伦理学，且在基督教的语言中意味着一个最后的伦理居所。

如果耶稣所说的“众人之仆”(马可福音 10:44)成为一种灵修学的原则会是怎样？如果具有作为仆人的基督之“心”(对比《腓立比书》2:1—13)是圣灵的关键标志之一会是怎样？这一居所中的强调，较少是关于活在基督面前，而较多是关于同他以及他者一起面对使命以及等待被服侍的人们。它是一个指向终极、指向上帝之国、指向人类生命在苛求的历史偶然性中的充分发展。

290 服侍对犹太教和基督教而言都至关重要(与其他传统一样)，以至于很难看到它们在忠实于自身之根的同时，却不对这一主题发展出对后现代关于宰制、压迫以及“奴性”的质疑保持敏感的变体。许多为维斯高格洛所诉诸的思想家对这些质疑以及由嘲笑一种负责、同情地服侍他者的伦理学所带来的堕落都极为敏感：也许只有这样的人，才能帮助我们为后现代生活恢复一种服侍的灵修学。

关于这样一种基督教灵修学有两个结语：在《约翰福音》中，第 13 章至第 17 章对服侍的教导的高潮发现了从服侍向友谊的转化(约翰福音 15:15)；这一教导是由耶稣作为一种对其死亡的预备而带来的。在狱中的朋霍费尔以一首题为“通往自由的四站”(Stations on the Road to Freedom)的诗歌概括了他的灵修学。^①他关于生命塑造的三种实践：克制、行动、受苦，在第四种实践中达到了顶点：死亡。无论对于前现代、现代或后现代而言，这都是一种能够最集中地检验任何灵修学智慧的实践。

进阶阅读书目

Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*(London: SCM Press, 1964).

Chopp, Rebecca, *The Power to Speak: Feminism, Language, God*(New York: Crossroad, 1989).

Coakley, Sarah, “Why Three? Some Further Reflections on the Doctrine of

^① Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, pp. 370f.

the Trinity,” in Sarah Coakley and David Pailin eds. , *The Making and Remaking of Christian Doctrine* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

Grey, Mary C. , *Prophecy and Mysticism: The Heart of the Postmodern Self* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997).

Kepnes, Steven, ed. , *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (New York and London: New York University Press, 1996).

Lash, Nicholas, *Believing Three Ways in One God. A Reading of the Apostles' Creed* (London: SCM Press, 1992).

McIntosh, Mark A. , *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology* (Oxford: Blackwell, 1998).

McIntyre, John, *The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997).

Moltmann, Jürgen, *The Church in the Power of the Spirit* (London: SCM Press, 1975).

Ochs, Peter and Nancy Levene, eds. , *Textual Reasonings. Jewish Philosophy and the Text Study at the End of Twentieth Century* (London: SCM Press, 2002).

Williams, Rowan, *Lost Icons* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).

Wyschogrod, Edith, *Saints and Postmodernism* (London and Chicago: University of Chicago Press, 1990).

索引*

- Abelard, Peter
阿伯拉,彼得 239
- Abraham, William
亚伯拉罕,威廉 150
- Adorno, Theodor
阿多尔诺,狄奥多 248
- Althaus-Reid, Marcella
阿特豪斯-莱德,玛塞拉 122
- Altieri, Charles
阿尔蒂利,查尔斯 94
- Altizer, Thomas
阿尔蒂泽,托马斯 20, 80
- Anselm
安瑟伦 237, 239
- anthropology
人类学
and deconstruction
~与解构 219—232
as becoming
~作为成为 227, 228
as evangelical humanism
~作为福音性的人文主义 219
significance of human
人的重要性 223
see also human nature
另参见 人性
- anti-realism
反实在论 29—30
- Aquinas, Thomas
阿奎那,托马斯 21, 90, 137
- Aristotle
亚里士多德 21, 67, 137, 173, 174
- Armour, Ellen
阿默尔,艾伦 119
- Augustine
奥古斯丁 28, 90, 139, 193, 197
- Aulen, Gustaf
奥伦,古斯塔夫 239—240
- Austin, John L.
奥斯丁,约翰·L 40, 166, 177
- Baker-Fletcher, Karen
贝克-弗莱彻,凯伦 120
- Balthasar, Hans Urs von
巴尔塔萨,汉斯·乌尔斯·冯 21, 47, 51, 130—131
- Barth, Karl
巴特,卡尔 30, 45, 49, 55, 82, 131, 175, 203, 238, 249, 252, 270
- Bauerschmidt, Frederick
鲍尔施米特,弗雷德里克 133
- Bauman, Zygmunt
鲍曼,齐格蒙特 229
- Bellah, Robert
罗伯特,贝拉 257
- Benjamin, Walter
本雅明,瓦尔特 246, 247, 250
- Bernstein, Richard
伯恩斯坦,理查德 173, 174
- Best, Steven
贝斯特,斯蒂芬 5
- Bethge, Eberhard
贝特格,艾伯哈特 277
- Birch, Charles
伯奇,查尔斯 106
- Bonhoeffer, Dietrich
朋霍费尔,迪特里希 272—280, 280—290
- Borowitz, Eugene B.
波洛维茨,尤金·B 281
- Bounds, Elizabeth
邦茨,伊丽莎白 121
- Braken, Joseph
布拉肯,约瑟夫 212
- Burrell, David
布莱尔,戴维 40
- Butler, Judith
巴特勒,朱迪丝 113, 114, 119
- Calvin, John
加尔文,约翰 150, 230, 261
- Cannon, Katie
卡农,凯蒂 111, 112
- Caputo, John
卡普托,约翰 18, 83, 138
- Cavanaugh, William
卡瓦纳夫,威廉 144
- Certeau, Michel de
塞尔托,米歇尔·德 201
- charismatic movement
灵恩运动 277—285
- Charry, Ellen
查里,艾伦 183
- Chopp, Rebecca
肖普,丽贝卡 115, 116

* 以下索引根据原书制作,所列数字均为英文原书页码,即本书的边码。

- Christ, Carol
克萊斯特, 卡罗尔 107
- Cixous, Hélène
西克苏, 埃莱娜 116
- classical theism
古典有神论 213, 214
- Cobb, John
柯布, 约翰 93—94, 107
- communal practice
群体实践 34, 35, 37—39, 195, 200—201, 256, 273
- community
群体
as product of Holy Spirit
~作为圣灵的产物 261
definitive characteristics
~的确定特征 253—254
- complex relationality
复杂的关系性 189—190, 232
- configuration
配置性 182
- constitutive narrative
建构性叙事 255—356, 257, 263—264
- Copernicus
哥白尼 14
- cosmological apocalyptic
宇宙天启论 239, 240
- and Paul
~与保罗 244—248
- Cox, Harvey
考克斯, 哈维 19
- Daly, Mary
达利, 玛丽 112, 116
- Death-of-God theology
上帝之死神学 77—78, 80, 86, 93
- De Boer, M. C.
德博尔, M · C 238—239, 243, 245
- Deconstruction
解构 78, 83, 92, 110, 156, 160, 248
and anthropology
~与人类学 219—232
and theology
~与神学 220—221
as death of God put into writing
~作为书写中的上帝之死 22
as justice
~作为公义 17
as kenosis
~作为虚己 87
as promise
~作为应许 86
- deliberation
慎思 288
- Derrida, Jacques
德里达, 雅克 12, 17—18, 69, 76—91, 119, 130—131, 135, 137, 140, 156—157, 159, 162, 177, 248—249, 250
and Dionysian theology
~与狄奥尼修斯神学 69—74
and Marion
~与马西昂 74—75
and presence
~与在场 248—49
transcendental argument
超验论证 83—84
see also *différance*
另参见 延异
- Descartes, René
笛卡儿, 勒内 27, 30, 92, 150, 172, 174, 183
- difference*
延异 70, 79, 80, 84, 85, 90, 119, 129
and negative theology
~与否定神学 81
- DiNoia, Joseph
迪诺阿, 约瑟夫 · A 55
- Dionysius the Areopagite
亚略巴古的狄奥尼修斯 58, 62, 66, 67
and Derrida
~与德里达 69—74
- Disch, Lisa
迪施, 莉萨 120
- divine action
神圣者的行动 206
- Duns Scotus, Johannes
邓 · 司各脱 21
- ecclesiology
教会论
and mission
~与传道 265—266
and reconciliation
~与复合 265
- economy of grace
恩典的经世 224—226, 232
- Ellul, Jacques
埃吕尔, 雅克 241, 245
- embodiment
化身 209
- Enlightenment
启蒙运动
as social atomism
~作为社会原子论 257
see also modernity
另参见 现代性
- epistemology 认识论 10
theological
神学的~ 278
- ethics
伦理学 16, 37—38, 106, 125, 142, 195, 200—201, 230, 233, 245, 273, 274—275, 289—290
- Ewen, Stuart
埃文, 斯图尔特 246
- extratextuality
外文本性 48

- fellowship 团契
232—233
as God-given
~作为上帝的赠予 232—233
with God
~与上帝的 232
- feminism
女性主义 107, 111—114
- Fergusson, David
弗格森, 戴维 259
- Ferré, Frederick
费雷, 弗雷德里克 94
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler
费奥伦萨, 伊丽莎白·舒斯勒 112
- Fish, Stanley
菲什, 斯坦利 154—155
- flourishing
繁荣 219, 271
- Ford, David
福特, 戴维 23
- Foucault, Michel
福柯, 米歇尔 11, 15, 199, 221—222
- foundationalism
基础主义 27, 28, 30, 51, 96, 172
- Fowl, Stephen
福尔, 斯蒂芬 162
- Frascati-Lochhead, Marta
弗莱斯卡蒂-洛奇赫德, 玛塔 121—122
- Frei, Hans
弗莱, 汉斯 19, 31, 42, 43—44, 45, 48, 51—52, 151, 176—177, 182
and truth
~与真理 43—44
- Freud, Sigmund
弗洛伊德, 西蒙德 237
- Friedman, Susan
弗里德曼, 苏珊 119
- Gadamer, Hans-Georg
伽达默尔, 汉斯-乔治 152—153, 171, 173, 177—181, 183, 184
- Geertz, Clifford
格尔茨, 克利福德 54, 160
- gift
礼物 17, 65—67, 73—75, 197
- Gilkey, Langdon
吉尔基, 兰登 203
- God
上帝
and relation to world
~与世界的关系 204—211, 212—214
without Being
非存在的~ 58
- Graham, Elaine
格拉汉姆, 伊莱恩 120
- Grant, Jacquelyne
格兰特, 杰奎琳 112
- Gregory of Nazianzus
纳西盎的格列高利 193
- Grenz, Stanley
格伦茨, 斯坦利 175, 183
- Griffin, David Ray
格里芬, 戴维·雷 19
- Griffiths, Paul J.
格里菲思, 保罗·J 53—56
- Grosz, Elizabeth
格罗茨, 伊丽莎白 117
- Grunlan, Stephen A.
格伦兰, 斯蒂芬·A 256
- Gutiérrez, Gustavo
古铁雷斯·古斯塔沃 20
- Handelman, Susan
汉德尔曼, 苏珊 81
- Haraway, Donna
哈拉维, 唐娜 120
- Harrison, Victoria
哈里森, 维多利亚·S 51
- Hart, Kevin
哈特, 凯文 81
- Hartshorne, Charles
哈特肖恩, 查尔斯 92, 212
- Harvey, David
哈维, 戴维 14
- Hauerwas, Stanley
豪尔瓦斯(又译侯活士), 斯坦利 40, 161—162, 260
- Heidegger, Martin
海德格尔, 马丁 15, 58, 60, 63—64, 96, 128, 134, 135, 136—137, 172, 193
on *Dasein*
论此在 63—64
- hermeneutics
诠释学 177—185, 287
- Hick, John
希克, 约翰 105
- Hobbes, Thomas
霍布斯, 托马斯 196
- Hollywood, Amy
霍利伍德, 艾米 117
- Holy Spirit
圣灵
and tradition
~与传统 164—165
as community-constituting
proclaimer of the word
~作为圣言之群体建构的
宣讲者 262—263
- hooks, bell
胡克斯, 贝尔 111
- horizons
视域
fusion of
~的融合 179—180, 181
see also Gadamer, Hans-Georg
另参见伽达默尔, 汉斯-乔治
- human nature
人性 226—229

- see also imago dei*
另参见 上帝的形象
- Hume, David
休谟, 大卫 97, 98, 172, 174
- Hunsinger, Deborah van Deusen
亨辛格, 德伯拉·范·道森 52
- Husserl, Edmund
胡塞尔, 埃德蒙 174
- Hütter, Reinhard
许特尔, 莱因哈特 164
- icon, iconic *see* Marion, Jean-Luc
圣像、圣像的参见 马西昂, 让-吕克
- identity politics
身份政治学 11—13, 123
- ideology critique
意识形态批判 158—159
- imago dei*
上帝的形象 267—268
and vocation
~与呼召 267—268
see also human nature
另参见 人性
- interpretative community
诠释群体 154, 160—162, 168, 195, 254, 256, 287
- intratextuality
内文本性 48
- Irenaeus
爱任纽 47
- Irigaray, Luce
伊丽格瑞, 露丝 116, 124, 128, 201
- Isasi-Díaz, María
伊萨斯-迪亚兹, 玛丽 112, 120
- James, William
詹姆斯, 威廉 92—93
- Jantzen, Grace
杨岑, 格雷斯 124
- Jewish postmodern theology
犹太后现代神学 280—282
- John Paul II
若望·保禄二世 19
- Johnson, William
约翰逊, 威廉·S 83
- Jones, Serene
琼斯, 瑟琳 123
- Kant, Immanuel
康德, 伊曼努尔 14, 29, 32, 100, 127, 131—132, 174, 191, 204
- Keller, Catherine
凯勒, 凯瑟琳 107
- Kellner, Douglas
凯尔纳, 道格拉斯 5
- Kierkegaard, Søren
克尔凯郭尔, 索伦 242, 249
- Kristeva, Julia
克里斯蒂娃, 茱莉娅 116, 117
- Kuhn, Thomas
库恩, 托马斯 40, 153—154
- Lacan, Jacques
拉康, 雅克 116
- Lakatos, Imre
拉卡托斯, 伊姆雷 177
- Lakeland, Paul
雷克兰, 保罗 14
- language
语言 12—13, 29, 31—36, 58, 68—69, 77, 78—81, 87, 114, 117, 130, 136, 138, 149, 153, 155—157, 165—166, 180, 256
about God
关于上帝的~ 47, 58, 87, 184, 194—195, 208—211, 212, 269
and grammar
~与语法 31—32, 33—34
as gift
~作为礼物 65—66
- Lash, Nicholas
拉希, 尼古拉斯 26—27, 31, 35
- Levinas, Emmanuel
列维纳斯, 伊曼努尔 16, 58, 140
- liberation theology
解放神学 106, 109, 203
- Lindbeck, George
林贝克, 乔治 20, 42, 43—45, 54—56, 110, 177, 180
and truth
~与真理 43—44
“cognitive propositionalism”
“认知的命题论” 46
“cultural-linguistic”
“文化—语言的” 44—45, 54—55, 110, 160—161, 164, 194
“experiential-expressivism”
“经验—表现论” 44, 46—47
rule theory of doctrine
教义的规则理论 50
typology of theological language
神学语言的类型学 45—46
- locus communis*
寻常居所 283, 284, 287
- Lorde, Audrey
劳德, 奥黛丽 111
- Lossky, Vladimir
洛斯基, 弗拉基米尔 271
- Lowe, Walter
洛, 沃尔特 203
- Luther, Martin
路德, 马丁 150, 166, 267
- Lyon, David
莱昂, 戴维 259
- Lyotard, Jean-Francois
列奥塔, 让-弗朗索瓦 4, 9, 10, 132

- MacIntyre, Alasdair
麦金泰尔, 阿拉斯戴尔 40, 51, 155, 168, 228, 254
- Macquarrie, John
麦奎利, 约翰 266
- Marion, Jean-Luc
马利翁, 让-吕克 58—75, 82
and Derrida
~与德里达 74—75
icon
圣像 59—60
idol
偶像 59—60
- Marshall, Bruce
马歇尔, 布鲁斯 52—53
- Martin, J. Louis
马丁, J. 路易斯 243—244, 250
- Matson, Floyd
马特森, 弗洛伊德 93
- Matson, Wallace
马特森, 华莱士 28
- Mayers, Marvin K.
迈耶斯, 马文·K. 256
- McClendon, James W.
麦克伦登, 詹姆斯·W. 20, 40, 175, 177, 183, 258
- McFague, Sallie
麦克法格, 莎莉 112, 216—217
- Mead, George Herbert
米德, 乔治·赫伯特 254
- messianism
弥赛亚主义 83
contrast with messianic
~与弥赛亚式的对比 18
- metanarrative
后设叙事 9—10, 199—200
as “crime against humanity”
~作为“反人性的罪” 15
- Migliore, Daniel
米格利奥雷, 丹尼尔 258
- Milbank, John
米尔班克, 约翰 129—131, 132, 135—136, 258
- missional church
传道的教会 265—266
- modernity
现代性 7, 27, 92, 126, 170, 172—174, 188—189, 193, 220
and the Enlightenment project
~与启蒙运动的规划 8, 28, 151—152, 153
and pride
~与骄傲 23
as anti-rational
作为反理性的~ 97
as repressive
作为压抑的~ 16, 24
as universalizing
作为普遍化的~ 191
mechanistic view of nature
机械主义的自然观 97
sensational view of perception
认知的感官主义观点 97—99, 100
- Moltmann, Jürgen
莫尔特曼, 于尔根 183, 266
- Moore, Stephen
摩尔, 斯蒂芬 159, 177
- mujerista* theology
拉美妇女神学 109—125
- Murphy, Nancey
墨菲, 南塞 172, 177
- narrative
叙事 47—48, 49
- natural order
自然秩序 15
- naturalistic theism
自然主义有神论 103—105
- negative theology
否定神学 67, 81, 86—88, 204
- New Historicism
新历史主义 159—160
- Newbigin, Lesslie
纽比金, 莱斯利 56—57
- Newman, John Henry
纽曼, 约翰·亨利 194
- Nicene Creed
尼西亚信经 190, 261
- Nickson, Ann
尼克森, 安 279
- Nietzsche, Friedrich
尼采, 弗雷德里希 13, 21, 61, 62, 63, 174, 272
- Nisbet, Robert
尼斯贝特, 罗伯特 255
- nonfoundationalism
非基础主义 50
- objectivism
客观主义 173
- obligation
责任 233
- ontotheology
本体神学 22, 58, 59, 60, 102, 128, 136, 222, 224—226, 230
as idol
~作为偶像 62
- panentheism
万有在神论 206—218
definition of
的定义 206
- panentheistic analogy
万有在神论的类比 209—210, 212
- panexperientialism
泛经验主义 101—102, 106
- Pascal, Blaise
帕斯卡尔, 布莱斯 61
- peace, and Trinitarian theology
和平, 与三一神学 197
- Pellegrini, Ann
佩莱格里尼, 安 124

Pentecostalism
 五旬节派 285
 Perrin, Robert G.
 佩林, 罗伯特·G 255
 personhood
 位格
 and modernism
 ~与现主义 188, 197
 and postmodernism
 ~与后现主义 189—190, 198—199
 philosophy, and theology
 哲学, 与神学 52—53, 176—178
 Pickstock, Catherine
 皮克斯托克, 凯瑟琳 136, 138—139
 Placher, William
 普拉彻, 威廉 170, 175
 Plaskow, Judith
 普拉斯科, 朱迪丝 112
 Plato
 柏拉图 137, 141—143, 174
 Polanyi, Michael
 波兰尼, 迈克尔 173
 Polkinghorne, John
 波尔金霍恩, 约翰 210, 211, 215
 postmodern, postmodernity
 后现代的, 后现代性 95, 102, 109, 127, 187, 192, 193—195
 and architecture
 ~与建筑 6
 and history
 ~与历史 11
 as condition
 ~作为状况 4—5, 13, 14, 15, 18, 20, 22, 23
 as condition of impossibility
 ~作为不可能性的条件 4
 as critique of impure reason
 ~作为不纯粹理性的批

判 16
 as ethical concern about violence
 ~作为对暴力的伦理关注 289
 as incredulity toward metanarratives
 ~作为对后设叙事的不信任 9, 199—200
 as liberation
 ~作为解放 106
 as refusal of Christian orthodoxy
 ~作为对基督教正统的拒绝 18
 as rejecting the primacy of sense perception
 ~作为拒绝感官认知的首要性 93
 as sloth
 ~作为懒惰 23
 as turn away from modernity
 ~作为离开现代性 5, 7, 8, 93, 190—191, 203
 as turn to language
 ~作为转向语言 12—13, 287
 as violent discourse
 ~作为暴力的话语 196
 definition of
 ~的定义 3, 204
 mission of
 ~的使命 23
 post-structuralism
 后结构主义 110, 114—118
 prayer
 祈祷
 and worship
 ~与崇拜 286
 as excessive practice
 ~作为过剩的实践 286
 presence
 在场 248—250

process theology
 过程神学 92, 107
 prolegomena
 绪论 170, 172, 175—176
 Putnam, Hilary
 普特南, 希拉里 51
 Quine, Willard V. O.
 奎因, 维拉德·V·O 40, 172—173
 Rahner, Karl
 拉纳, 卡尔 213
 Ramus, Peter
 拉姆斯, 彼得 192
 Randall, Herman Jr.
 兰德尔, 赫尔曼(小) 95
 Raschke, Carl
 拉什克, 卡尔 19, 76—77
 rationalism
 理性主义 97, 193
 realism, as postliberal
 实在论, 作为后自由的 47
 reconciliation, and the church
 复合, 与教会 265
 reformation
 宗教改革 149—150
 Reineke, Martha
 莱恩内克, 玛萨 117
 religious experience
 宗教经验 26
 rhetoric
 修辞学
 and modernity
 ~与现代性 193
 and postmodernity
 ~与后现代性 193—195
 Ricoeur, Paul
 利科, 保罗 12, 171, 177—178, 181—184, 284
 Rorty, Richard
 罗蒂, 理查德 29, 40, 100

- Royce, Josiah
罗伊斯, 约西亚 254, 255, 256
- Rudy, Kathy
鲁迪, 凯茜 124
- Ruether, Rosemary Radford
萝特, 罗斯玛丽·拉德弗德 112
- Russell, Letty
拉塞尔, 莱蒂 112
- Ryle, Gilbert
赖尔, 吉尔伯特 40
- Sacrament
圣礼 262—264
and word
~与圣言 263—264
as embodied constitutive narrative
~作为具体的建构性叙事
salvation, as economy
救赎, 作为经世 237
- Sanneh, Lamin
萨内, 拉明 22
- Santayana, George
桑塔亚那, 乔治 98
- Saussure, Ferdinand de
索绪尔, 费迪南·德 78, 115
- Schilling, Harold
席林, 哈罗德 94
- Schleiermacher, Friedrich
施莱尔马赫, 弗雷德里希 172, 188
- Schrag, Calvin
施拉格, 加尔文 227
- Schweitzer, Albert
史怀哲, 阿尔伯特 241, 248
- scriptural reasoning
经文辩读 287
- scripture principle
圣经原则 149—150
- Shange, Ntozake
尚格, 诺泽克 111
- Silesius, Angelus
西勒修斯, 安杰勒斯 86
- sin
罪 237—238
- situatedness
处境性 193, 207
- sola scriptura*
唯独圣经 167—168
- speech act
言说行动 165
- Stroup, George
斯特鲁普, 乔治 254—255
- Tanner, Kathryn
唐娜, 凯瑟琳 123
- Tarango, Yolanda
塔兰戈, 约兰达 112
- Taylor, Mark C.
泰勒, 马克·C. 19, 76, 177, 222, 228
- textual reasoning
文本辩读 287
- theology
神学
and deconstruction
~与解构 220—221
and mission to postmodernity
~与对后现代性的使命 24
and philosophy
~与哲学 52—53, 176—178
and psychology
~与心理学 52
as avoiding deism
~作为避免自然神论 207
as metaphor
~作为比喻 208
as mosaic of belief
~作为信仰拼图 252
as a social science
~作为一门社会科学 258
as theodrama
~作为神圣戏剧 21
- correlationist
关联法的~ 19
definition of
~的定义 252
- Thiemann, Ronald
蒂曼, 罗纳德 172
- Tillich, Paul
蒂利希, 保罗 19, 203
- Tompkins, Jane
汤普金斯, 简 118
- Toulmin, Stephen
图尔明, 斯蒂芬 27
- Tracy, David
特雷西, 戴维 19, 20, 167
- transcendentalism
超验主义 127—132
- truth
真理 11, 53, 102—103, 130, 156, 183
- Van Engen, Charles
范恩根, 查尔斯 265
- Vattimo, Gianni
瓦蒂莫, 詹尼 121, 126, 228
- vocation
呼召 230—231
and *imago dei*
~与上帝的形象 267—268
- voluntarist contractualism
自愿的契约论 257—258
as embodiment of the priesthood of all believers
~信徒皆祭司的具体化 257
- Walker, Alice
沃克, 艾丽斯 111
- Walls, Andrew
沃尔斯, 安德鲁 22
- Ward, Graham
沃德, 格拉汉姆 16, 118, 133, 143
- Watson, Francis
沃森, 弗朗西斯 48

Webster, John	智慧 24	~与同上帝的关系 204—211, 212—214
韦伯斯特, 约翰 163	Wittgenstein, Ludwig	description of
Welch, Sharon	维特根斯坦, 路得维希 31—36, 50, 135, 149, 160, 172—173, 177, 180, 195	对~的描述 205
韦尔奇, 莎朗 124	Wolterstorff, Nicholas	worship
West, Cornel	沃特斯托弗, 尼古拉斯 165	崇拜
韦斯特, 柯奈尔 19, 201	womanist theology	and prayer
Whitehead, Alfred N.	妇女神学 109—225	~与祈祷 286
怀特海, 阿尔弗雷德·N 92—97, 99—103	word	as discernment of idolatry
on prehension	圣言	~作为对拜偶像的洞察 286
论理解 99—100	and sacrament	as practice of excess
Williams, Delores	~与圣礼 263—264	~作为过剩的实践 286
威廉姆斯, 蒂洛蕾 111, 112, 120	as Spirit-proclaimed community-constituting work	Wyschogrod, Edith
Williams, Rowan	~作为被圣灵所宣讲的群体建构工作 262—263	维斯高格洛, 伊迪丝 272, 289
威廉姆斯, 罗恩 40, 130, 132, 144, 270—271, 272, 284	world	Yale School
Winqvist, Charles	世界	耶鲁学派 42, 171
温奎斯特, 查尔斯 19	and relation to God	Yoder, John H.
wisdom		尤达, 约翰·H. 37—39

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= 后现代神学

S S 号= 1 3 6 9 5 5 9 5